ion ianoşi

ISBN 973-21-0407 4

1412

Lei 1000
TL 20
Total 1020

editura minerva

Ion Ianoşi s-a născut în 1928 la Braşov. Este profesor la Facultatea de Filosofie a Universităţii din Bucureşti. A publicat 20 de cărţi de autor şi multe volume din clasicii ruşi, germani, români, prefacţe şi adnotate. Explorează estetica, istoria literaturii şi filosofia culturii. Biblia l-a preocupat constant. Cele două eseuri cuprinse în acest volum comentează învăţături, personaje, conflicte din Vechiul şi din Noul Testament, în lumina moralităţii lor intemeietoare.

1412

fondată în 1895 bpt serie nouă

ion ianoşi

izvoare biblice

ion ianoşi

bpt

Rembrandt f. 1652.

CLUBUL CĂRŢII DIGITALE

BIBLIOTECA ALEPH

Ilustrația copertei : *Dumitru Verdeș*

Ion Ianoşi

Izvoare biblice
alegerea lui Iona

MORALITĂŢI

BIBLIOTECA PENTRU TOŢI • 1994
EDITURA MINERVA • BUCUREŞTI

Ilustrația copertei : Reproducere după REMBRANDT
„Întoarcerea fiului risipitor"

ISBN 973-21-0407-4

Pentru acest volum toate drepturile rezervate autorului și Editurii Minerva (B.P.T.)

IZVOARE BIBLICE

„...cunoscând binele și răul." (*Facerea*, 3, 5 și 22.)

Credințele religioase au închegat atitudinile morale. În evurile vechi și medii moralitatea e constant derivată, decantată din religiozitate. Legătura o va șubrezi, până la ruptură, modernitatea și contemporaneitatea. Dar asta e o altă poveste. Deocamdată ne preocupă impactul. Îl compun multe întâmplări cu tâlc și prescripții de comportament pe măsură. Destinul europeanului l-a marcat, cu deosebire, *Biblia*. Ea rămâne — pentru unii redevine — cartea de căpătâi. Ne solicită acumulările iudeo-creștine. Le completăm doar cu un antecedent oriental și cu un adaos grec, pentru a sugera paralelismul surselor iudeo-creștine și geco-romane, din care se va forja apoi sinteza europeană.

1

Vechiul răsare din mai vechi. Obișnuim să numim *Poemul* (sau *Epopeea) lui Ghilgamesh* textul de obârșie al umanității. El e anterior *Iliadei* și *Odiseii*, e mai vechi decât *Vechiul Testament*. Dar — care text? Căci a existat înainte de a fi denumit; a existat într-o imemorială oralitate înainte de a fi

fost scris, înainte de a fi fost desemnat, printr-un titlu care avea să-i fie atribuit în chip convențional. Eroul său mitic și epic a traversat întreaga cultură mesopotamiană. A debutat în Summer, a trecut în Akkad, l-a preluat Babilonul, l-a cizelat. Asiria, de până la versiuni neoasiriene sau ninivite. Reușim să ne întoarcem pe firul timpului până la vreo cinci mii de ani depărtare de vremea noastră. Sursele se pierd însă în ceturile mileniului al treilea din era premergătoare epocii noastre.

Au fost identificate cinci poeme (balade) sumeriene, oarecum independente, totuși despre același erou. Prin renunțări, dar mai ales completări, au apărut trei variante akkadiene unificate. Cine oare a cules si a prelucrat materialul ? N-avem la îndemână vreun Homer, oricât de incert. E drept, versiunea mai veche din Akkad îi este atribuită magului Sinlikiunninni. Mai important îi este însă titlul : *Despre cel ce a văzut totul*. Sugestia e prețioasă. Dar suntem obligați să ne ghidăm după varianta asiriană mai completă, descoperită în biblioteca regelui Assurbanipal. Ea, cea în 12 cânturi, „tăbliță" sau „tablete", este forma îndeobște invocată. O formă mai nouă asigură, așadar, medierea chiar și în situația celei mai vechi cunoscute povești înțelepte. De originar și original ne despart milenii. În această imagine primordială a sa omul se recunoaște însă ca într-o oglindă magică. O poveste pilduitoare adună, decantează și transmite înțelepciune — pentru noi înțelepțiri.

Prologul conține și o recapitulare : Ghilgamesh a văzut totul, a știut totul, a pătruns taina tuturor lucrurilor, a cunoscut ceea ce fusese tăinuit, s-a împărtășit din întreaga lume. Dar — până atunci ?

Ghilgamesh e două treimi zeu și o treime om. La porunca lui s-au ridicat zidurile cetății Uruk și ma-

rea piață cu sfântul templu. În Urukul-cel-Împrejmuit el e păstor, adică rege, unul uriaș, viteaz, desăvârșit ; și trufaș, violent, nesăbuit. Își chinuie și batjocorește supușii. Aceștia imploră zeii să-l îmblânzească, să le redea în sfârșit liniștea.

Zeul suprem Anu o pune atunci pe zeița zămislirii Aruru să făurească un alt Ghilgamesh. Frământat din lut, cu scuipat, acesta primește numele de Enkidù. E un războinic, cu puterea bolovanului căzut din bolta cerească, fiară cu chip de om, rătăcitor prin pustiu alături de fiare. Și trebuie îmblânzit. Atunci i se trimite o curtezană, o fiică a plăcerii : el o stăpânește șase zile și șapte nopți, ea îi dezvăluie frumusețea, îl învață să mănânce, să bea, să se poarte ca om. Fiarele nu-l mai recunosc, el nu mai are încotro și se asumă ca ființă umană. Umanizarea i-o zămislește dragostea ; apoi o statornicește prietenia. Lui Ghilgamesh i se tălmăcesc două vise, deschizătoare ale unui lung șir de altele, visate ba de el, ba de Enkidù (ba de Iosif și de cei cărora li le va tâlcui). Ghilgamesh și Enkidù se iau la trântă în marea piață a Cetății. Dar, de vreme ce sunt la fel de puternici, preferă să lege o prietenie frățească.

Amândoi sunt *ca* zeii, dar *nu* sunt zei. Deosebirea, deocamdată mai degrabă intuită, i-o dezvăluie Ghilgamesh lui Enkidù : singuri zeii sunt veșnici în Cerul luminat de soare, oamenii sunt muritori, cu zile numărate, tot ce fac e precum suflarea vântului (parcă de la *Ecclesiast* citire) ; și dacă oricum pier, nu le rămâne decât să-și statornicească faima (ceea ce nu va mai pretinde învățătorul biblic).

Prima aventură reușită e biruirea nebiruitului Humbaba (Huwawa). Înălțându-și ruga către soare, Ghilgamesh îl face pe Enkidù părtaș la expediție.

După lungi peregrinări, ajung în Pădurea Cedrilor, îl răpun pe monstru, îi taie capul, întorși îl trag în țeapă înaintea marii porți a Cetății.

Încercările continuă. Zeița Ishtar se îndrăgostește de Ghilgamesh. Acesta îi reproșează nenumăratele ei păcate, osânda la care-și supune foștii iubiți de care s-a săturat. Zeița își conjură tatăl, pe zeul suprem, să făurească Taurul Ceresc care să-l omoare pe Ghilgamesh. Anu avertizează fiica de pustiirile fiarei. Adunat-au oamenii grâne pentru cei șapte ani fără rod care vor urma ? În mijlocul prăpădului, cei doi prieteni ucid însă Taurul. Străbătând ulița cea mare din Uruk, Ghilgamesh se fălește cu frumusețea și vitejia lui fără seamăn. E o provocare la adresa zeilor. Se cuvine pedepsit.

Deocamdată prin Enkidù. Curând se împlinește visul rău prevestitor visat de Ghilhamesh. Ținând sfat, zeii cei mari abat osânda cuvenită lui asupra celuilalt. Enkidù se îmbolnăvește. Blestemă pe curtezana care l-a învățat cele omenești și l-a pregătit pentru prietenie. Își blestemă condiția de-acum blestemată, de a fi om și de a muri fără slavă. Așa au decis zeii, singurii cărora le e dat să facă orice doresc, întrucât sunt și veșnici, și atotputernici, și trebuie slăviți chiar când sunt neiertători. Ghilgamesh își plânge prietenul și poruncește ca fierarul, cioplitorul, aurarul, dăltuitorul să-i facă o statuie pe măsură.

Dispariția fratelui său întru vitejii îi anunță propria moarte. Înspăimântat de prevestire, el pornește în marea sa aventură inițiatică, pe urmele nemuririi : partea culminantă a poveștii. E dator să-l iscodească despre Viață și Moarte pe străbunul său Utnapishti (Utnapishtim). Drumul i-l marchează, ca și până acum, ca în tot poemul, cifrele sacre, doi, trei, șase, șapte, doisprezece (vor avea pythagorei-

cii surse orientale multe din care să se inspire). Siduri, „Hangița zeilor", de fapt ea însăși zeiță, dar și vrăjitoare, îl sfătuiește să nu caute inutil viața veșnică hărăzită doar zeilor, ci să se înfrupte din dulceața zilelor și nopților câte i-au mai rămas *(carpe diem)*. Își dă și el seama de vremelnicia a tot și toate, o deșertăciune a deșertăciunilor. În cele din urmă reușește să-l găsească, totuși, pe norocosul care a dobândit la Sfatul zeilor — pentru el și pentru soția lui — nemurirea. Utnapishti îi relatează fastuoasa aventură a Potopului. Zeița înțelepciunii, Ea, îl avertizase la timp, iar el își meșterise corabia, o încărcase cu sămânță de viață din toate soiurile. Doar în ziua a șaptea slăbise teribila furtună. Verificase cât au secat apele, dând pe rând drumul unui porumbel, unei rândunici și unui corb. La libațiunea oferită în cinstea zeilor în vârf de munte (ca pe un viitor Olimp), aceștia se sfădiseră, până la urmă îi acordaseră însă nemurirea.

Cum s-o dobândească și el ? — iată marea problemă a lui Ghilgamesh. E supus unui șir de încercări. Cea dintâi : să reziste fără somn șase zile și șapte nopți ; dar el adoarme pe dată. Apoi soția lui Utnapishti îi coace pentru întoarcerea acasă șapte pâini — cele de toate zilele. Făcându-i-se însă milă de suferințele îndurate de Ghilgamesh, își roagă soțul să-i mai ofere o șansă. A doua încercare : să smulgă din fundul mării buruiana „bătrânul-întinerește". Ghilgamesh reușește ; dar, neatent, lasă șarpele să-i fure planta miraculoasă ; înghițind-o, șarpele se leapădă de solzii săi vechi. Omului nu-i e dată tinerețea fără bătrânețe. Ghilgamesh revine la Uruk, înfrânt și deznădăjduit.

Nu-i mai rămâne decât moartea, așteptarea ei. Într-un ultim cânt, nelegat de cele unsprezece anterioare, dar reproducând unul dintre poemele mai

vechi, se prăvălesc în Infern instrumentele muzicale prin care Ghilgamesh caută să îndeplinească mântuitoare ritualuri magice ; după care, la chemarea lui disperată, i se arată duhul lui Enkidù, relatându-i, cu detalieri nemiloase, legea de neocolit a tărâmului subpământean...

O sumedenie de viitoare tâlcuri mijesc în povestea dintâi a omului. Zeița Aruru îl face pe Enkidu, precum Dumnezeu pe Adam — cu amendamentul că și până atunci existaseră oameni, care populaseră cetăți, ba chiar și învățaseră, pe jumătate încă fiare fiind, să-și smulgă iubiții din împărăția fiarelor. Urukul-cel-Împrejmuit are mulți locuitori ; dar ei n-au încă nume. Ghilgamesh și Enkidù dobândesc, prin identitatea lor identificabilă, calitatea de oameni primordiali (deși Utnapishti le precedase de mult : înantea vechiului existase mai vechiul). Ghilgamesh se mai încrede în cele două treimi zeiești din făptura lui, el seamănă cu Ahile, neasemuitul viteaz cu un călcâi vulnerabil. Uciderea lui Humbaba și a Taurului Ceresc compun un soi de „iliadă", iar căutarea întortocheată a veșniciei — un fel de „odisee". Grandoarea cedează dramei, în care se insinuează trăirea tragică. Vicleanul șarpe pândește momentul pentru a răpi făgăduita nemurire. Utnapishti e mai vechiul Noe : de fapt nici nu știm care cât este de vechi, potopurile s-au succedat și s-au amestecat în timpi și spații, câte o corabie salvatoare s-a mai aciuat și pe vârful muntelui Ararat, zeii s-au tot mâniat de neascultarea oamenilor, apoi i-au mai și iertat, pe câte unul l-au adus în preajma lor, nu doar pe Utnapishti dar chiar și pe Heracles. Omul poate dobândi — rar de tot — nemurire, semizeului i se mai rezervă și câte un groaznic sfârșit uman — și lui Ghilgamesh, și lui Ahile, cărora zeițele Ninsun și Thetis le împrumutaseră doar asemă-

narea, nu chiar identitatea cu ele. Zeii creează oamenii, într-o privință hotărâtoare diferiți de ei : îi creează muritori. Le insuflă chiar și conștiința acestei diferențe specifice. Umani, prea umani, ei se pot desăvârși numai în cadrul funciarei lor nedesăvârșiri. Pe Enkidù îl umanizează iubirea : nu este bine să fie bărbatul singur — deci să se unească într-un trup cu femeia ! Pe Ghilgamesh îl face om, mai om — tot viteaz, dar nu și asupritor de semeni — prietenia : un frate cu care să-și măsoare puterea, fără a-l ucide precum Cain pe Abel ! „Umanizarea" e ambiguă, fiindcă înălțându-se parcă peste sine, se scufundă în sine, în unicul sine ce-i este prescris. Om nu mai înseamnă neom, dar în zadar vrea să fie supraom — tot om rămâne. Unul care se cunoaște și se recunoaște om. Cum ? Prin înțelegerea vremelniciei sale. Ce vrea să spună : să vezi totul, să știi totul, să pătrunzi totul, secretele lumii și tainica menire a făpturilor ei ? Aflăm pas cu pas. Un pas al lui Ghilgamesh : dacă trebuie să pier, măcar să-mi statornicesc faima ! Un pas al lui Enkidù : ferice de cel ce cade în luptă — eu voi muri fără slavă ! Următorul, al lui Ghilgamesh : zeii au hărăzit oamenilor făuriți de ei moartea, viața veșnică au păstrat-o pentru sine. Finala certitudine e incertitudinea constantă. Suprema lege a vieții e moartea.

Esența cunoașterii omenești se adună și se rezumă în această mereu mai statornic statornicită recunoaștere. „Omul e muritor ; Socrate e om ; deci Socrate e muritor". Două premise — o concluzie. Ghilgamesh află primul ceea ce-l așteaptă, pe *el* anume, nu doar pe oricine altcineva. Identitatea lui cu moartea lui pretinde însă, tocmai din acest motiv, o complementaritate. *Dacă* sunt muritor, *atunci* obligația mea (de peste oricâte obligații) este să-mi

caut nemurirea. Opusele firului dau un singur ghem ; până în veci de nedesfăcut, posibil doar de tăiat, precum nodul gordian. Încă de la Ghilgamesh, „esențialismul" fuzionează cu „existențialismul". Căci ființa parmenidiană nu doar se înființează-desființează heraclitian, ci se mai și personalizează în cursul înaintării către aneantizare. Ghilgamesh și Enkidù nu sunt filosofi, dar descoperă, în propria lor moarte ineluctabilă, nonsensul sensului vieții. Orice umanitate e încărcată de blestem. Enkidù parcurge jumătate din drumul oferit omului, întrucât doar pe jumătate își dă seama de apăsarea acestui blestem. Ghilgamesh golește și restul otrăvitor din cupa cunoașterii. Câtă umanitate, atâta conștiință a vremelniciei — sugerează poemul. Saltul din viețuirea spontană într-o viață conștientă de sine pretinde imperios ca asupra acestei vieți să se abată o lumină provenită din tenebrele morții. Stranie înțelepciune a unei peșteri ce-și generează din sine flăcările ; cu timpul și înflăcărările ! Omul e făcut *pentru* a înceta curând a mai fi. Omul apare *ca* să dispară. Nu mai avem a face cu o succesiune mecanică, elementară, de parcă întâmplătoare, ci cu o înlănțuire cauzală. Nu mai e doar fapt, ci și gând, gând întors asupra faptului și, până la urmă, și asupra faptei ; fiindcă nici o ulterioară faptă nu se va mai dispensa de gând. Conștiința morții conturează, întregește, *naște* existența vieții, a unei alte vieți decât simpla viețuire.

Douăsprezece „tăblițe" mesopotamiene sugerează cam tot ce vom avea de învățat și de aprofundat fiecare, ca individ și ca exponent al speciei. Mesajul e clar : fi-vom atât cât vom fi făcut cu noi, din noi — spre a înceta să fim ! Vom proba atâta demnitate, câtă dramă ne vom asuma. Imaginându-ne

eroi, eventual semizei, vom fi constrânși la umilințe. Vom alerga după nemuriri care ne vor scăpa mereu din mâini. Prin moartea altora ne vom recapitula propria moarte iminentă. Vom filtra învățăturile vieții prin învățarea morții.

O întrebare persistă : ce fusese *înainte* de a fi fost descoperită această înlănțuire ? Cum arătaseră, dacă îndeobște existaseră, dragostea, prietenia, vitejia ? ! Să amânăm pentru o altă parte a întreprinderii noastre, de fapt pentru o altă carte, răspunsul la întrebare, ambiguu, afirmativ și negativ ; atunci, vârstele individuale ne vor apărea ca prescurtări și repetări ale devenirilor istorice, inclusiv cu faze de „copilărie" și de „adolescență" în care trecerile de la spontaneitate la conștiință mai și amestecă extremele...

Deocamdată ne insinuăm doar în vechimi. Și ele abundă în repetiții, dovadă a unor neîntâmplătoare acumulări. Astfel, Ghilgamesh prefigurează multe dintre făpturile și faptele Greciei arhaice și preclasice. Relativ târziu, prin secolele VIII—VII î.H., rapsodul din Beoția, supranumit Hesiod, va ordona vârstele presupuse a fi fost parcurse de corespunzătoare neamuri, într-una de aur, de argint, de bronz, de fier, dar între ultimele două, aflate într-o tot mai vădită decădere, introducând și neamul „oamenilor-eroi", eroii și semizeii din Teba sau Troia, strămutați după moarte pe o insulă feerică în preajma Oceanului cel adânc. Omul prins în servituțile celei de a cincea vârste, de fier, și-o revizează pe cea de a patra, „eroică", în care eroii se mai simțeau mijlocitorii între ceilalți oameni și zei. Mijlocirea e însă și tranziție. Potrivit originii sale, Prometeu este un titan, nu un erou propriu-zis. Însuși Hesiod îi consacră două descrieri în cele două scrieri ale sale ; apoi Eschil îi dedică o trilogie din

care nu s-a păstrat decât o singură parte ; iar Platon reinterpretează şi el mitul — spre a explica prin el devenirea omului propriu-zis, în calitatea sa de *homo faber*. Prometeu descoperă moralitatea întrucât ia partea oamenilor împotriva zeilor — situaţi dincolo de bine şi de rău ! Moralitatea e legată de mortalitate, de conştiinţa şi asumarea morţii. Eşti moral înainte de a muri, dar fiindcă ştii că vei muri : tragedia e inseparabilă de moralitate — la Prometeu şi la Ghilgameş !

Într-o variantă caracteristică legăturii dintre eroii mitici, Heracles ucide vulturul şi îl eliberează pe Prometeu din supliciul hotărât de Zeus, drept pedeapsă pentru crima comisă, o crimă de *lèse-majesté :* contra zeilor, pentru oameni ! Heracles — ni se spune — s-a urcat singur pe rug, după ce a schimbat nemurirea, ce-i fusese dăruită, cu statutul de muritor, al lui Prometeu. Fiul lui Zeus şi al Alcmenei duce la bun sfârşit cele douăsprezece munci, dar din succes în succes înaintează către năprasnicul sfârşit. Eroului celui mai viteaz i se rezervă cea mai grea pătimire din câte îndurase oamenii ! Faptul că e răpit dintre flăcările mistuitoare şi dus în Olimp, că e răsplătit prin nemurire — rămâne tocmai excepţia ce reconfirmă (după Utnapishti) regula morţii. Într-o altă variantă, Heracles refuză însă zeificarea ulterioară acestei apoteoze, deoarece atunci de pe Olimp ar trebui exclus un alt zeu, pentru a nu fi alterată cifra sacră a celor doisprezece zei mari, preţ socotit de erou prea mare, ca o echivalare nedreaptă cu dreptatea ce i se oferă.

Zeii sunt suverani în a-i milui (rar) şi în a-i pedepsi (des) pe oameni. Ei pot face din Sisif un „proletar" al zeilor ; căruia nu-i rămâne altă posibilă fericire decât asumarea până la capăt a nefericirii.

Orice om care își asumă destinul *este* nefericit, pe măsura conștiinței cu care și-l asumă. Cum va glăsui Sofocle ? Pozitiv : „În lume-s multe mari minuni ; / Mai mari ca omul însă nu-s !“ Negativ : „Ce soartă nestatornică e dată omului ! Să-l plângi ? Să-l fericești ?“ Negativ : „Ca mine de zei dușmănit nu e nimeni.“ Pozitiv : „Te-au năruit ieri zeii... Ei te-nalță azi !“ (Prima împerechere se află în povestea Antigonei, a doua — într-a lui Oedip.) A fi „rege“ nu e decât semnul surplusului de luciditate în identificarea propriilor nefericiri umane. Ghilgamesh a fost rege, Oedip e rege, Lear fi-va rege. În ordinea pătimirii lumești ei nu sunt decât „proletari“, nicidecum zei.

Ghilgamesh îi enumeră zeiței Ishtar „păcatele“ ei. Când i se tânguie, jignită, lui Anu, zeița preia calificativul. Termenul este însă profund nepotrivit pentru bunul plac zeiesc. E o licență să atribui zeilor vinovății omenești. Și tot o licență — să atribui câte unui om nemurirea. Astfel de licențe li se datorează poeților : și ei oameni, nu zei.

2

Pentru europeanul modern rememorările încep cu *Facerea,* întâia carte atribuită lui Moise. La capătul și ca încoronare a facerilor, Dumnezeu decide să-l facă pe om „după chipul Său“. (1, 27.) Apoi amenajează o grădină în Eden și, permițându-i lui Adam ca să mănânce din toți pomii din rai, îi poruncește să *nu* mănânce „din pomul cunoașterii binelui și răului“, „căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit !“ (2, 17.) Pentru ca Adam să nu fie singur, Dumnezeu aduce somn greu asupra

lui și dintr-una din coastele lui, împlinită cu carne, îi face femeia, pe care Adam o va numi Eva, „adică viață, pentru că ea era să fie mama tuturor celor vii". (3, 20.)

În răstimpul dintre făurirea și numirea femeii, anume prin mijlocirea ei se și săvârșește căderea strămoșului nostru (alt strămoș dintâi !) în păcat. Șarpele iscodește femeia, ea repetă interdicția Domnului, șarpele o asigură că dacă vor mânca din pomul interzis nu vor muri, ci li se vor deschide ochii și vor fi „ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul". (3, 5.) Femeia cedează ispitirii celei mai viclene dintre fiarele pământului. Ea socoate rodul pomului ca bun de mâncat, plăcut vederii și „vrednic de dorit, pentru că dă știință". De aceea îi dă din fructul oprit și bărbatului ei. Apoi, auzind glasul Domnului Dumnezeu, „care umbla prin rai, în răcoarea serii", cei doi se ascund printre pomii raiului. Se ascund pentru că sunt goi, pentru că își cunosc de-acum goliciunea, iar conștiința păcătoșeniei lor le dă în vileag păcatul. Atunci sunt pedepsite nesupunerile. Șarpele se va târî pe pântece, va mânca țărână și va fi în vrăjmășie continuă cu femeia. Aceasta va avea sarcină grea, va naște în dureri, dar nu va înceta să fie atrasă de bărbatul care o va stăpâni. El va trudi cu osteneală pământul blestemat din pricina lui, va smulge din pământ, în sudoarea frunții, pâinea sa și se va întoarce în pământul din care a fost făcut. Iar, ca nu cumva lucrurile să se petreacă altminteri, Adam, îmbrăcat în îmbrăcăminte din piele, e scos, împreună cu Eva, din grădina cea din Eden, în preajma căreia sunt puși heruvimi care cu sabie de flacără să păzească drumul către pomul vieții. Căci învățătura Domnului sună : „Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul. Și acum nu cumva să-și întindă mâna

şi să ia roade din pomul vieţii, să mănânce şi să trăiască în veci !..." (3, 22.)

Enigmatică, această străveche poveste de iniţiere şi iniţiatică. Şarpele pare să simbolizeze numai inteligenţa nefastă. Dar univocul mai e şi echivoc, căci posibilitatea ca el, şarpele, să fie imaginat şi ca simbol al înţelepciunii creatoare şi civilizatoare (pe lângă alte funcţii simbolice) este sugerată drept faţă ascunsă a lui — cam în felul în care până şi diavolul va îndeplini rolul unui ispititor de umanitate *şi* al unui agent de umanizare !

Şarpele asigură femeia că dacă vor pricepe binele şi răul ei *nu* vor muri. În primă instanţă, e o promisiune nemincinoasă. La propriu, rodul pomului interzis (bun la gust, plăcut la vedere, adică „estetic", şi oferind cunoştinţe, ştiinţă) nu este otrăvitor ; sau este o otravă „bună", ca atâtea de care omul va fi ajuns să se delecteze. Ceea ce la figurat îl otrăveşte este conştiinţa cu privire la bine şi la rău. Omul îşi află goliciunea, se ruşinează de ea ca de un păcat, unul inexistent pentru animal sau pentru copil. Ochii cugetului deschizându-i-se asupra păcatului, concomitent i se deschid şi asupra morţii.

Textul nu ne spune că înainte de căderea sa omul fusese muritor, nu are pentru ce ne-o spune, deoarece absenţa conştiinţei morţii anulează existenţa morţii, în felul în care o anulează pentru orice fiinţă neprihănită, pentru copil şi pentru animal. Doar moartea ştiută este moarte sigură ! Cunoaşterea morţii ţine însă de cunoaşterea binelui şi a răului. Accesul la ceea ce se va numi „condiţia umană" este cu adevărat condiţionat, şi anume de *ne*accesul la pomul vieţii, la nemurire.

„Vei muri negreşit", a zis Domnul Dumnezeu ; „nu, nu veţi muri", a zis şarpele către femeie.

„Ziua“ la care se referă Domnul prescurtează toate zilele omului ; iar din clipa în care își va cunoaște moartea, viața îi va apărea ca o singură și foarte scurtă zi. Prima instanță, în care șarpele nu minte, nu mai are importanță, de vreme ce întregul adevăr suprapune moartea — prin conștiința, recunoașterea, acceptarea ei — cu viața. Dacă viața se chircește de parcă într-o unică trecătoare zi, iar moartea o domină cu previzibila sa infinitate — atunci Dumnezeu are dreptate. Sau, ca și în antinomiile kantiene, fiecare enunț își are propria dreptate, numai că ele se referă la două lucruri diferite : nu vei muri imediat — vei muri în cele din urmă ! Iar acest ultim moment e insinuat, încă de pe acum, în tot ce întreprinzi.

Esențiala promisiune a șarpelui — „și veți fi ca Dumnezeu“ — o confirmă Însuși Domnul : „Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi...“ Cum să interpretăm acest consens între vrăjmași ? Ce sens să-i acordăm ? În ambele dăți central rămâne termenul cel mai modest cu putință : *ca*. El leagă și dezleagă, aseamănă și deosebește. Planul uman nu poate fi racordat la cel divin decât printr-o relativizare : ca și cum, de parcă, aparent și întrucâtva. În parte așa este, în parte doar pare a fi. S-a vorbit despre crunta ironie conținută în vorbele Domnului : similitudinea n-ar fi decât iluzie, acoperită de orgoliul nesăbuit al omului prea lesne încrezător în atotștiința lui. Înclinăm mai degrabă către recunoașterea unei licențe omenești de aproximare a indefinibilului, care totuși nu se reduce la inexistență. Omul nu poate fi Dumnezeu, e limpede ; că el poate fi totuși *ca* Dumnezeu, o va vădi propria sa creativitate, îndelungă vreme contestată și blamată de către Biserică, în cele din urmă acceptată, fie și cu amendamente de principiu. A opta zi, cea

a vieții și a creației umane, reproduce în chip simbolic cele șapte zile ale Facerii, beneficiază de reflexele ei, precum într-o altă transmitere-transpunere a Ideii platoniene, cu inerente degradări și cu urme de noblețe spirituală.

Dar cunoașterea binelui și a răului, ce soi de cunoaștere poate să fie ? Nicidecum absoluta cunoaștere de Sine a divinității, ci doar relativa cunoaștere a omului, întoarsă asupra lui și exteriorizată asupra lumii sale. În fapt, Binele absolut nu are nevoie de o alteritate, căci și-ar altera prin ea omogenitatea. Omul este însă prin definiție eterogen, de aceea binele *și* răul îl caracterizează deopotrivă. Transcendentul pur nu trebuie să se măsoare printr-o opoziție cu imanentul impur. Ca atare, transcendentul, el sau El, supremul zeu semit, nici nu este pentru Sine trans-cendent ; căci n-ar putea trans-cende decât imanentul, din perspectiva acestuia. Binele absolut e tot o licență a omului ; fiindcă nu prea are rost să invocăm Binele într-o supremație însingurată. Până și Binele se va recunoaște mai bine prin prisma răului satanic, adică *după* scindarea Unității într-o dualitate a opuselor. Dar efectiva dualitate îi este rezervată omului. „Degustându-și" ambiguitatea, omul descoperă și chinul generat de ea. Cunoașterea *este* morală, moralitatea *este* cunoscătoare ! „Căderea în păcat" reprezintă și una și alta, una prin alta. Păcătoșirea (ticăloșirea, stricarea) e gest practic și gând intuitiv, intuirea faptului că întrucâtva *merită* să te întinezi pentru ca ochii să ți se deschidă ; căci numai astfel, cunoscând răul, vei cunoaște binele, cunoscându-ți moartea îți vei recunoaște viața, devenind muritor vei gusta din nemurire — *ca* Dumnezeu !

Ambivalența pecetluiește destinul omului. De la căderea în păcat i se vor trage multe ponoase, crima

lui Cain, răutatea neamurilor de până la Noe și potopul, Turnul Babel și amestecarea limbilor ; sau ispitirea lui Iov și chiar a lui Iisus de către diavol, ca și trădarea Mântuitorului de către Iuda. Dar, *concomitent,* prăbușirea introduce și înălțarea, căci Domnul va veni de nenumărate ori în ajutorul omului, îl va salva, îl va regenera, îi va insufla noi energii pentru noile *lui* faceri. Concomitența e prezentă din capul locului : făgăduirea lui Mesia se suprapune cu izgonirea lui Adam din rai. Urmează legământul cu Noe, chemarea lui Avram. Numele îi este schimbat în Avraam, tată al unei mulțimi, părinte al neamului. Avraam, Isaac și Iacov statornicesc legământul Domnului Dumnezeu cu neamul ales, apoi cu toată omenirea, întru înnobilarea ei. Moise reprezintă *o* desăvârșire morală, Iisus — o *alta,* desăvârșirea desăvârșirii. Până la urmă va trebui ajuns și la Dumnezeu-Omul. Îndumnezeirea omului e dată însă dintru început, practic încă de la Facere, principial de la Legământ.

Căderea și înălțarea merg mână în mână. Tot astfel păcatul și virtutea. Ele se află în opoziție și în unitate. Ambele își au originea în ochii ce s-au deschis, ochii trupului și ochii minții. Omul își descoperă neșansa de a putea comite răul, *în consecință* își descoperă și șansa de a putea săvârși binele. Consecuția e temporară, dar e și logică. Adam și urmașii lui sunt confruntați cu posibilitatea de a *alege* între rău și bine. Să fie un blestem ? să fie o grație ? Evident, una și alta. De n-ar fi fost *și* a doua, libertatea opțiunii abătute asupra primei femei și asupra primului bărbat n-ar fi fost *decât* cruzime.

Fericirile enumerate de Iisus în Predica de pe munte încep cu „Fericiți cei săraci cu duhul, că a

lor este împărăția cerurilor". *(Matei,* 5,3.) Așa fuseseră Eva și Adam *înainte* de a fi mâncat din fructul oprit și de a li se fi deschis ochii. Așa sunt păsările cerului, crinii câmpului — și copiii îndrăgiți de Iisus. El va fi zugrăvit în atâtea rânduri ca prunc, fiindcă și ca bărbat se va păstra — cunoscător desăvârșit al păcatelor altora — cu desăvârșire lipsit de păcat. El îi învață pe oameni, inspirându-se din viața lor și de dragul vieții lor de aici și de dincolo. Ce-i învață ? Pomul bun care face roade bune și pomul rău care face roade rele.

Ce fel de pom a fost însă pomul ispitirii Evei și a lui Adam ? Rău sau bun ? Bun pentru Dumnezeu și rău pentru om ? Pentru om rău deocamdată și bun pe urmă ? Sau invers, acum bun la gust, la vedere și pentru știință, iar pe urmă, din aceleași motive, blestemat — tratat de omul însuși cu atâtea blesteme ? Dar cum ar putea fi numai rău ceea ce la gust, la vedere și pentru cunoaștere e bun ? ceea ce îți deschide ochii ? și, mai presus de toate, ceea ce îl face pe om „ca unul dintre Noi" ?!

Omul care ia act de rău acum și de bine în perspectivă, adică de răul deschizător de bine (ca și de binele născător de rău) nu mai este, desigur, o făptură paradisiacă. El nu mai poate sălășlui în grădina Edenului. Iată, el nu *mai* este în Eden ; dar nici nu se află *încă* în Rai. E prins între ele, e un întreprinzător. Pornește adică la drum, cu trupul și cu spiritul. Își asumă blestemul, ca femeie de a naște în dureri, ca bărbat de a munci din greu ; și de a se întoarce în pământ — ca tot ce se numește viață. Aceasta le este de-acum viața, de neconfundat cu cea a plantelor, păsărilor, dobitoacelor, depășindu-și mereu pruncia neprihănită. De vreme ce a gustat din pomul cunoașterii, omului i s-a barat drumul către pomul vieții, al vieții fără de moarte.

Tâlcul ultim și poate cel mai important al miraculosului capitol din *Thorah* iudaică și din *Pentateuhul* creștin acesta și este : corelația indestructibilă dintre om și moralitate, dintre moralitate și vremelnicie ! Omul cunoscător al binelui și răului a ajuns abia el om, conștient de viața lui, adică de moartea lui. A ajuns „ca Noi", fiindcă a fost făcut „după chipul și asemănarea Noastră". Similitudinea nu înseamnă identitate. Domnului Dumnezeu îi ajunge Binele ; dar este interesat de răul pe care și l-au ales alții — în principiu liber, în fapt nu chiar de tot liber. Căci existase șarpele. Și, mai presus de șarpe sau de diavol, ființase atotștiința și atotputerea divină. Pentru ce a trebuit ca divinitatea să admită fisurarea și să expulzeze Răul într-un opus autonom al Binelui ? Și pentru ce a permis ca binele și răul să se amestece în om ? Va fi marea temă a îmbinării libertății cu predestinarea. Dacă Dumnezeu e atotștiutor, atunci cunoaște și slăbiciunea omenească. Iar dacă e atotputernic, pentru ce a permis libera cădere inerentă a omului în păcat ? De-acum înainte, jumătatea omenească de rău și jumătatea omenească de bine vor coexista și se vor înfrunta neîncetat. E ca o condamnare, o damnare pe vecie ; dar și unica șansă a îndumnezeirii. Omul *poate* să facă binele, nu numai răul — nu pentru că e nemuritor, ci tocmai pentru că e muritor, pentru că își cunoaște moartea, pentru că o pune la socoteală, nu o nesocotește. E vremelnic, nu e veșnic. „Ziua" lui nu se măsoară cu „veacul". Dar tocmai de aceea poate nădăjdui „în veac", poate năzui către „veacul viitor".

Povestea căderii în păcat rimează intim cu povestea lui Ghilgamesh. Ambele ne dezvăluie — învăluită în enigmatica arătare, înfățișare (concretul e mai bogat decât abstractul !) — dependența reci-

procă dintre conștiința morală și conștiința finitudinii proprii. În poveste, omul face răul înainte de a afla că va muri. Păcătuiește, de aceea și află despre moartea sa iminentă. O aceeași întrebare persistă însă în câteva formulări. Ar fi putut face oare binele fără a ști că va muri? Ar fi avut acces la virtute fără conștiința vremelniciei sale? Ar fi dobândit noblețe fără prihănire? S-ar fi mântuit pentru veșnicia *acelei* vieți fără chinurile *acestei* vieți? Dacă n-ar fi ascultat șarpele, ar fi ajuns *ca* Dumnezeu?!

3

Omul neascultător a fost așadar pedepsit. Revolta lui a stârnit mânia Domnului Dumnezeu. În părerea Sa de rău de a fi creat o asemenea făptură rea, a vrut chiar s-o șteargă de pe fața pământului. Apoi S-a îndurat de ființa bicisnică, păcătoasă și totuși legată de El, deci nu lipsită de promisiunile împlinirii. A salvat-o. Legătura Sa cu Adam și cu Noe a statornicit-o printr-un legământ cu Avraam, Isaac, Iacov, pecetluind-o apoi prin Moise. Recăderile omului, multe la număr, L-au mai mâniat de tot atâtea ori. S-a îmbunat însă de fiecare dată. Pedepselor Sale i-au urmat acte de grațiere: de grație. Căci omul s-a dovedit a fi și supus. Și și-a mai dovedit și credința — puternică chiar în timpul ezitărilor. Merita, deci, să fie răsplătit. În strâmtorările lui avea pentru ce să se bucure de alinare. Pe măsura credinței și a încrederii omului, Domnul avea să-l păzească de rău, să-i păzească sufletul, să-i păzească intrarea și ieșirea „de acum și până în veac": încredințare variată în *Psalmi*.

Toată *Cartea* descrie balansarea omenească permanentă între căderi și redresări. Ele derivă din firea omului. Slăbiciunile se îmbină cu speranțe. Din păcate, păcatul originar este de neșters. De vreme ce răul a fost comis, va mai fi comis. Deocamdată, binele îl poate doar contrabalansa, nu înfrânge. Binele definitiv izbânditor trăiește în sufletul omului doar ca neîntreruptă nădejde, ca făgăduință a veșniciei. Îi e făgăduită împărtășirea, o dată și o dată, din Binele suprem. Care se va și Întrupa. Va veni printre oameni ca Mesia, pentru a le împlini eliberarea așteptată.

Credința cea nouă înfăptuiește proorocirea celei vechi. Avraam nu și-a cruțat fiul pământesc, singurul său fiu — și a fost binecuvântat. Dumnezeu își jertfește Fiul ceresc pentru mântuirea prin har a descendenților lui Avraam și a tuturor semințiilor. Fiul Domnului e Fiul Omului, Hristos e Iisus cel Întrupat. Dar, totodată, Iisus se cuvine recunoscut drept Hristos, omul deplin ca deplin Dumnezeu. Simbolul niceean — Fiul „născut" „din Ființa Tatălui", „de o ființă cu Tatăl" — îl desăvârșește mărturisirea de credință de la Calcedon cu privire la unirea ipostatică a două firi, dumnezeiască și omenească, în persoana Dumnezeu-Omului : „Unul-Născut, cunoscut în două firi, în chip neamestecat și neschimbat și neîmpărțit și nedespărțit, deosebirea firilor nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrându-se mai ales însușirea fiecăreia și întâlnindu-se împreună într-o singură persoană și un singur ipostas..."

Evangheliile vorbesc despre două veniri ale lui Hristos. În cea dintâi, numită și cea mică, Fiul lui Dumnezeu trăiește, învață, pătimește, este răstignit și îngropat ca Fiu al Omului, în trup omenesc. În

cea de a doua, Hristos va veni nu întru smerire, ci întru slavă, ca Împărat şi Judecător al lumii. A doua venire, Parusia, va fi „sfârşitul veacului", adică al acestei lumi şi al istoriei sale. Va fi ziua Judecăţii finale, când vor învia morţii şi va începe „veacul veşniciei", cu „ceruri noi şi pământ noi, în care locuieşte dreptatea". La Judecată vor fi chemaţi toţi viii şi toţi morţii, iar dintre îngeri numai cei căzuţi. Sfinţii îngeri vor asista la Judecată şi vor executa ordinele Împăratului, care va despărţi neamurile „precum desparte păstorul oile de capre". Drepţii vor merge la „viaţă veşnică", păcătoşii — la „osândă veşnică". *(Matei,* 25.)

Învierea, ca promisiune înfăptuită, este miezul noii învăţături, de aceea sărbătoresc în fiecare an creştinii ortodocşi — ortodocşi în ambele sensuri — Paştele ca cea mai mare sărbătoare a lor. În timpul vieţii pământeşti, Iisus îşi anunţă de trei ori moartea şi învierea. Iar învierea Lui este promisiunea învierii celor ce au murit, căci Tatăl este viticultorul, Fiul — viţa, oamenii — mlădiţele care pot aduce roadă multă, dar nu „de la sine" (atunci se vor usca), ci dacă rămân „în Mine", în Fiu, în viţă. *(Ioan,* 15.) Învierea e rodul credinţei curate. Evangheliile descriu viitoarea înviere. *(Matei,* 22 ; *Marcu,* 12 ; *Luca,* 20.) Dintre „fiii veacului acestuia" unii se vor învrednici să dobândească „veacul acela", vor învia şi vor fi „la fel cu îngerii", ca „fii ai lui Dumnezeu", ca „fii ai învierii". *(Luca,* 20, 34-38.) Mai înainte murind cu trupul, precum grăuntele semănat, omul va învia pe urmă nu în trup pământesc ci în trup ceresc — semănat în putrezire şi înviat în neputrezire, semănat în necinste şi înviat în slavă, semănat în slăbiciune şi înviat în putere, semănat în trup natural şi înviat în trup duhovnicesc, nu cu chipul celui făcut din ţărână ci purtând Chipul celui re-

gesc. „Omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer." (I *Corinteni*, 15, 47.)

Așa glăsuiește învățătura cea nouă. Discontinuitatea se insinuează în continuități. Merită s-o relevăm printr-un mic ocol.

În vechile credințe orientale lumea „cealaltă" a fost imaginată mai degrabă ca un tărâm neprielnic, ostil sufletului, agravându-i suferințele, zăgăzuindu-l în suplicii nesfârșite. Putem bănui o extrapolare, mecanic însutită, ca întindere și disconfort, a ostilităților resimțite în timpul viețuirii de aici. Dar, printr-o asemenea exhibare, zeii înșiși fuseseră gândiți ca întețindu-și vrăjmășia față de oameni. După chipul și asemănarea regilor ce-și asupreau sclavii, zeii se comportau și ei potrivit bunului lor plac, dispuneau în mod suveran de toți supușii lor. Nici regii și nici zeii n-aveau pentru ce să fie drepți, le ajungea puterea discreționară. Iar sclavii, supușii nu aveau la rândul lor vreun motiv să se încreadă în dreptate, asuprirea întâmpinându-i de pretutindeni.

(Această schemă „păgână" a continuat pe tot parcursul absolutismelor, atât feudale cât și contemporan-totalitare. Dictaturile secolului nostru i-au miluit pe aleșii lor de o clipă pentru ca apoi să-i azvârle printre cei mulți asupriți ori exterminați, nu în virtutea vreunui cod al dreptății — enunțat în chip demagogic — ci în temeiul gratuității derivând dintr-o unică lege, aceea de a-și menține și a-și perpetua supremația proprie. Iar dictatorii s-au crezut, fără excepție, nemuritori, confundând calitatea lor de „rege" cu aceea de „zeu".)

Câte unii, mai ales „eroii", au țot căutat să transgreseze rigida polarizare a slăbiciunii omenești și a forței zeiești. Punțile fuseseră însă rupte. Aug-

mentările corporale, puterea fizică, vitejia, grandoarea de *aici* nu reuşeau să elimine din suflet frica de reactivare a mizeriilor *acolo,* unde polarizările aveau să redevină ireductibile.

„Clasicismele" au răsfrânt un timp ipotezele lor armonioase inclusiv asupra vechimilor mult mai vechi decât cele „clasice". Apoi analiştii au trebuit să se încline în faţa evidenţei atâtor tenebre ce bântuiseră multe milenii, fără a ocoli cu totul presupusele secole „de aur" ale greco-romanităţii. În orice caz, arhaitatea n-a fost senină — nici în stratificările ei apropiat sau extrem orientale, nici în cele treptat descifrate în alte părţi de pe glob. Grozăviile au surclasat vizibil agreabilul, deopotrivă *aici* şi *acolo,* pe pământ şi pe tărâmurile presupuse de dincolo. Infernalul imanent şi infernul transcendent şi-au adjudecat cea mai consistentă felie din orice vieţuire reală sau imaginară. Enkidù deplânge amarnic, iar Ghilgamesh aşteaptă cu înfrigurare lumea de dincolo. Şi dacă sărim peste atâtea verigi răsăritene intermediare, inclusiv peste brahmanismul care de-acum anunţă şi pregăteşte budismul, vom putea aproxima anume budismul ca pe o reacţie faţă de toate aceste antecedente. Soluţia descoperită e Nirvana. Budistul năzuieşte către pacea eternă. Dar o obţine numai prin evadarea din durere, prin stingerea dorinţelor. Pentru asta el trebuie să se salveze din înrobitorul lanţ al reincarnărilor. Eliberarea de suferinţă înseamnă eliberarea de existenţă. Premisa acestei echivalări nu putea fi decât tradiţia echivalării inverse : între a fi şi a fi chinuit. Mântuirea visată e aneantizarea, o stranie stare paradisiacă care nu seamănă cu nici un Paradis, întrucât nu are nici o determinare, e absenţa a tot şi a orice.

La antipodul Nirvanei, ca universală negativitate abstractă, se află Firdaws, locul islamic ceresc de

răsplată postumă, de maximă concretitudine voluptoasă, cu râuri de lapte și miere, munți de pilaf, desfătări cu divine curtezane, hurii. Dar, comparativ cu alte monoteisme, religia mahomedană, Islamul, s-a articulat târziu, prelucrând o multitudine de surse, mai ales iudaice și creștine.

Politeismul grec tatonase și el reprezentările cât mai palpabile ale vieții de apoi. Sursele orientale influențaseră și imaginația elenă. Și ea a preferat să zugrăvească disconfortul lumii de apoi, în variații mai libere, nu neapărat strict racordate la stări de viață înconjurătoare, deși până la urmă intrase în calcul și acest nemărturisit transfer. Hadesul, teritoriul subpământean infernal, e o temă predilectă a mitologiei grecești. Ea e antinomic completată cu tema într-un fel paradisiacă, fie Câmpiile Elisee, fie Insulele Fericiților. „Într-un fel" ține să relativizeze lucrurile, întrucât sunt păstrate însemne și chiar localizări pământești, agrementate prin detalii palpabile. Grecii sunt plasticizatori și în afara plasticii propriu-zise. Plastica ajunge să tuteleze întreaga lor spiritualitate. Astfel, spiritualismul dat nu își leapădă nicicând senzualismul consubstanțial. Spiritul va evolua întrucâtva și în detrimentul simțurilor, dar și în cadrul predominanței lor. Spiritul își păstrează vioiciunea plastică. Până și la Platon lumea de apoi continuă să fie mitologic reprezentată, cu fastuoase descrieri „geografice", deși în scop moral. Vom avea prilejul să evocăm măcar unul dintre aceste superbe mituri cu privire la viața ulterioară a sufletului, de după stingerea corpului, dar înaintea unor noi încarnări tot corporale — dovadă a mixturilor originale dintre tradiții orientale și prevestirea soluției creștine.

Cum arătau lucrurile la iudei ?

(Trebuie să optăm pentru un singur termen. Vechii „evrei" au dobândit numele de „Israel", „poporul lui Israel", „fiii lui Israel", „neamul fiilor lui Israel". Pe acest temei mitic s-a născut statul Israel. Dar regatul istoric s-a divizat în regatul de Nord, Israel, și în regatul de Sud, Iudeea. „Locuitorii Iudeii" au fost numiți „iudei", de la Yehûdah. După exilul babilonean, „iudei" e numele dat întregului neam israelit. Cu timpul se suprapune sensul religios, adept al „iudaismului", cu apartenența comunitară. „Iudei" va trece din arameică, greacă, latină în germană, spaniolă, franceză, polonă etc., italienii preferând termenul de „evrei". Se mai folosește „mozaic", de la „mozaism", religia etnică inițiată de Moise. „Israelit" se confundă astăzi cu statul „Israel". Vom prefera „iudei", de la „iudaism", în sens generalizat religios.)

Iudeilor le era interzisă arta reprezentării ireprezentabilului. Și ei se bizuiau pe transferuri din Orientul antemergător, dar, sub raportul propriului monoteism riguros, cel mai rigorist monoteism cu putință, le-au dat acestora o turnură înnoitoare decisivă, inclusiv în plan moral. Analiza comparativă a devenirilor iudaice și elene ar releva disocieri operate din aproximativ același trunchi comun, cu deschideri treptat îndepărtate una de alta, care ulterior vor mai fi și reasociate. O constatare notorie, lesne de adeverit, vizează preferința acordată de iudeu timpului și nu spațiului, preferință intim corelată cu cea pentru scriere (și descriere), iar nu pentru zugrăvire, înfățișare, reprezentare. Iudeii s-au impus ca neam al Cărții. Ei s-au consfințit și ca popor al Istoriei, istorie favorabilă și ostilă, din ce în ce mai ostilă, receptată tot mai conștient în alunecarea ei

din sfera mitului într-aceea a imperiilor ușor identificabile. Israel e neamul ales pentru împliniri spirituale dar și pentru reale înfrângeri, prăbușiri, robii. Mai ales prin ultimele s-a măsurat timpul și s-a statornicit simțul istoric. Loviți de soartă, iudeii au preferat însă retragerii din istorie confruntarea cu ea. Asumarea avea o justificare de principiu. Răul îndurat de succesivele generații izvora din răul originar săvârșit, simboliza deci păcatul transmis de la primul om urmașilor săi. Profeții au luat, așadar, act de istoria cea rea din epocile asiriană, babiloniană și persană, unii împărțind chiar exilul laolaltă cu poporul lor.

Patriarhii, judecătorii, regii și profeții sunt îndeobște lipsiți de chip. Mulți dintre ei au în schimb vârstă. Avraam trăiește 175 ani, Isaac — 180, Iacov — 147, Iosif — 110, Moise — 120, Iosua — 110. Cifrele abundă în Vechil Testament. David domnește în Hebron 7 iar în Ierusalim 33 de ani (cifre deopotrivă sacre). Solomon — tot 40 de ani. El are 700 femei și 300 concubine. După ce Iov recapătă cu vârf și îndesat ceea ce avusese și pierduse, capătă anume 14.000 oi, 6.000 cămile, 1.000 perechi de boi, 1.000 asine, 7 fii și 3 fiice, Dumnezeu îi mai acordă și 140 de ani de viață.

Ce rosturi are socotirea exactă a vârstei, odraslelor, averii ? Unul gospodăresc. Altul îndeobște socotitor, preluat poate de la mai vechii matematicieni dimprejur, de pildă de la egipteni. Încă unul predispus să ordoneze succesiunile, inclusiv fazele istorisirii, adecvate însești istoriei. Dar mai există probabil încă un sens, tainic. Căci pentru ce e prelungită viața patriarhilor ? Pentru a arăta milostivenia Domnului. Evreii obișnuiesc să ureze la sărbătorirea zilei de naștere „să ajungi până la 120", aluzie la Moise, supremul model mozaic. Dar ce semnifică dărnicia

în ani pământești în condițiile trudnice, chiar chinuitoare, ale vieții ? O implicită prețuire a omului și a lumii lui, creații ale Domnului. Dar oare creștinul nu e tot atât de încredințat de splendorile făptuirilor lui Dumnezeu ? Și atunci de ce nu pune un preț tot atât de mare pe viața pământeană ? *Evangheliile* nu contabilizează îndeobște durata vieții, cei 33 de ani ai lui Iisus fiind doar o cifră simbolică, nelimitativă.

Ipoteza nu poate fi decât tentativa iudaică de a suplini *cantitativ*, încă în acest veac, ceea ce rămâne învăluit în misterul de nepătruns sub raportul saltului *calitativ* în acel veac. Iudeul este și el sigur că acest salt va avea loc o dată și o dată, fără a iscodi însă când, cum și unde se va produce. Din „pământul cel pustiit", Domnul va face pământul făgăduit, care să fie iarăși „ca grădina Edenului". *(Iezechiel*, 36, 34—35). Edenul prim, dinaintea păcătuirii, e modelul ultimului Eden, de după mântuire. Recuperarea e însă tot pământeană, ceea ce nu exclude speculațiile din literatura apocrifă și rabinică ulterioară Cărții, speculațiile despre raiul situat, de pildă, în *al treilea cer*.

Ce să însemne însă, ca echivalent paradisiac, „sânul lui Avraam" ? Vom avea o mărturie creștină importantă, în parabola despre bogatul nemilostiv și despre săracul Lazăr. „Și a murit săracul și a fost dus de către îngeri în sânul lui Avraam". Bogatul vede de departe, din iad, pe Avraam și pe Lazăr în sânul lui. Îi cere lui Avraam să se milostivească de el. Dar Avraam îi reamintește viața lui bună de pe pământ, pentru care acum stă „în acest loc de chin", pe când Lazăr, pentru relele pe vremuri îndurate, a obținut mângâierea. „«... între noi și voi s-a întărit prăpastie mare, ca cei care voiesc

să treacă de aici la voi să nu poată, nici cei de acolo să treacă la noi»". *(Luca,* 16, 19—26).

Departajarea e tipic creştină, ea beneficiază doar de puţine şi târzii antecedente iudaice. Îndelungă vreme Sheolul e doar locul strămutării morţilor, al tuturor morţilor, nu doar locul pedepsirii nelegiuiţilor. Iudeii vor disocia lent între tărâmurile de dincolo rezervate celor drepţi şi celor nedrepţi de aici. Iniţial Sheolul înseamnă mormântul, subpământeanul care „nu se cercetează". Asemănător cu Hadesul grec, el e pur şi simplu „locuinţa morţilor". O locuinţă inconfortabilă pentru toţi, dar nu în sens de propriu-zisă pedeapsă pentru crime comise. Ştim asta din *Psalmi* şi din *Pildele lui Solomon.* „Iadul şi adâncul" sunt echivalente. Mortul coboară în iad, nu ia cu el nimic, nici slava lui, nu se mai întoarce din ţinutul întunericului şi al umbrelor, unde lumina e totuna cu bezna. „...în veac nu va vedea lumină". *(Psalmul 48, 20).* „Trei lucruri nu se pot sătura, ba şi al patrulea care nu zice niciodată : «Destul !» şi anume : Locuinţa morţilor, pântecele sterp, pământul care nu e sătul de apă şi focul care nu zice niciodată : «Destul !»" *(Pilde, 30, 15—16.)*

Sheolul sugerează mai degrabă recluziunea sufletelor într-o tăcere totală decât un loc particular. Nefiinţa, oricât va dura — ni se va replica — va fi întreruptă prin Judecată. Dar şi ea este mult mai abstractă la iudei decât la creştini. Primordial, Mesia e mesagerul lui Yahweh într-un viitor indefinit. E mereu aşteptat şi mereu întârzie. Nu se ştie când va face să triumfe poporul ales asupra vrăjmaşilor săi şi când va începe noua prosperitate paşnică pentru acest popor. Împăciuitorul, Fiul Omului, va aduce pacea, liniştea, îndestularea *aici* pe pământ, pentru neamul întreg, prin reînnoirea legământu-

lui care va marca definitiva izbândă a pământenilor aleşi de Dumnezeu.

Monoteismul cel mai nefisurat şi inflexibil refuză astfel orice tranzacţie a transcendenţei cu imanentul. Dumnezeu ca spirit pur n-are chip şi de fapt nici nume, El nu poate fi cunoscut direct de către oameni, doar la modul global abstract, în rest mai degrabă prin ceea ce *nu este ;* de aceea atributelor vechi-testamentare, 13 la număr, li se va adăuga teoria atributelor negative, elaborată cu deosebire de Moises Maimonide. Dumnezeu nu se poate efectiv întrupa, nu poate avea un fiu pe care să-l trimită printre oameni, de unde şi opoziţia faţă de Iisus, nerecunoaşterea lui ca Mesia şi, ulterior, afirmaţia din *Talmud* că ar fi fost fiul natural zămislit de Maria cu un legionar roman, blasfemie care va contribui în mod decisiv la condamnarea acestei culegeri de către Biserică şi arderea ei în Evul Mediu. Mesia rămâne pentru evrei o promisiune continuă, satisfăcătoare tocmai pe măsura nesatisfacerii ei. Spiritualismul pare total. Dar numai la unul dintre poli. Căci efectul straniu şi logic al acestui absolutism este relativismul obligatoriu la polul opus : un „materialism" sau un „realism" specific omului ca situat la antipodul lui Dumnezeu. Fără acces la Domnul atotţiitor, omul se vede constrâns să se replieze asupra vieţii sale real desfăşurate în această lume, asupra duratei vieţii individuale şi a vieţii istorice a întregului neam, greu încercat de nenumăratele dominaţii, oprelişti, frustrări, robii. Incomunicabilitatea directă cu Absolutul, veşnic şi insondabil, a rezervat omului doar credinţa, ca speranţă dar şi ca supunere, ca acceptare smerită a propriilor limite opuse ilimitării divine.

Stăpânul și robul — iată tiparul de bază, chiar dacă inițiala cruzime a trecut în doar severitate, iar neiertarea s-a mlădiat în iertări, căci alegerea a presupus aleși, care trebuiau răsplătiți, fie și cu zgârcenie, între tunete și fulgere. Stăpânul poartă de grijă robului Său. El îi acordă un timp măsurabil între naștere și moarte, timp pe care să-l prețuiască, să-l folosească bine, să-l umple de virtuți și de valori, de bunuri chiar, spirituale și materiale. Omul poate spera în suplimentarea acestui timp demn de laudă. Viața lungă e principala răsplată divină. E un blestem pentru copii să moară în floarea vârstei și pentru bătrâni să nu ajungă la capătul vieții lor. „Așa că cine va muri la o sută de ani va fi tânăr și cine nu o va ajunge va fi blestemat." *(Isaia,* 65, 20.) Adam trăiește 930 ani, la 230 i se naște al treilea fiu, Set, după care mai trăiește 700. La 105 lui Set i se naște Enos, dar Set va mai trăi 807 ani, în total 912. Din Enos (905) provin Cainan (910), Maleleil (895), Iared (962), Enoh (365), Matusalem (969), Lameh (753). De fiecare dată aflăm la ce vârstă a tatălui, mult peste sută, s-a născut respectivul fiu, și cât a trăit în total zămislitorul — „apoi a murit", se repetă mereu. Matusalem (sau Matusal, în varianta anterioară cu un capitol) va deveni simbolul longevității. Patriarhii nu mai au o vârstă chiar matusalemică, foarte lungă totuși față de vârsta medie a omului — cu deosebire față de efectiva vârstă medie de atunci. Tocmai de aceea este prelungirea vieții o deosebită favoare acordată aleșilor, tot după model oriental. Invariabila precizare finală rămâne însă „apoi a murit"; după care nu ni se mai comunică nimic despre ei.

Vechiul Testament abundă în cronologii. Cartea întâia a *Cronicilor* se deschide cu lungi enumerări,

neamul patriarhilor până la Iacov, fiii lui Iacov și ai lui Iuda, neamul regilor din Iuda, urmașii fiilor lui Iacov, locuitorii din Ierusalim și din Ghibeon etc. *Noul Testament* reduce enumerările, prezente totuși la începutul relatării din *Evanghelia după Matei*, în scurta recapitulare a neamului lui Iisus Hristos, „fiul lui David, fiul lui Avraam". (Matei se adresează anume iudeilor convertiți la creștinism!) Fiu are un sens real, prescurtat, și cu deosebire unul simbolic. Fiul Fecioarei e Fiul lui Dumnezeu. El împlinește proorocirea cu privire la Mesia, la Emanuel („cu noi este Dumnezeu"). El aduce însă cu Sine, prin Sine, mântuirea echivalentă cu sfârșitul istoriei.

Toate sunt nestatornicii, zădărnicii, deșertăciuni, învață *Ecclesiastul*. Pulberea se va întoarce în pământ, sufletul se va întoarce la Dumnezeu. Cum și cu ce urmări? nu poate fi cercetat. Omul se cuvine doar să se teamă de Dumnezeu, să-L asculte, să-I păzească poruncile, iar Dumnezeu va judeca toate faptele ascunse, fie ele bune, fie rele. Când? nu se știe. Când va voi El. Omul n-are ce să se aștepte de la viață (reversul prețuirii vieții!), dar nici despre moarte, despre ce va fi după moarte n-are ce afla. Iată o antinomie insolubilă. A doua ei latură o poate influența, în bine sau în rău, pe cea dintâi. *Ecclesiastul* lansează avertismentul său tocmai fiindcă oamenii își fac de cap în timpul vieții. De fapt nici nu au altă alegere. Căci numai viața merită trăită — în timp ce nu merită trăită. În viața de apoi te poți încrede, dar despre ea nu poți ști nimic. De aici viziunea uneori *neagră* care se așterne și asupra vieții de apoi și a cărei deznădejde (extrapolând-o pe cea a cărții tocmai invocate) concordă cu vechile tânguiri orientale. E o stare sumbră oarecum comună întregii lumi precreștine.

Ar trebui, desigur, operate nuanțări în interiorul fazelor iudaismului. La început referirile la viața de apoi absentează, apoi ele se înmulțesc, exact pe măsura întețirii suferințelor istorice și ca o ideală contrapondere a lor. *Vechiul Testament* ne spune încă puțin despre această compensare viitoare la opresiunile reale între timp ajunse insuportabile. *Noul Testament* ne indică însă o prețioasă diferență între saducheii și fariseii invocați îndeobște laolaltă ca refuzându-L pe Hristos. Saducheii erau conservatorii dintre notabili și preoți, închiși într-o interpretare rigidă a Legii. Fariseii încercau să transgreseze litera învățăturii printr-o interpretare orală a spiritului ei. Și nu poate fi o întâmplare că tocmai saducheii, atașați întru totul și în chip migălos *Thorei*, se opuneau ideii de înviere care începuse de-acum să-și croiască drum printre iudei (și care ulterior, inclusiv în *Talmud*, va fi fost acceptată și detaliată). „Și au venit la El saducheii care zic că nu este înviere..." *(Marcu*, 12, 18.) „Și apropiindu-se unii dintre saducheii care zic că nu este înviere..."*(Luca*, 20,27.) „Căci saducheii zic că nu este înviere, nici înger, nici duh, iar fariseii mărturisesc și una și alta." *(Fapte*, 23,8.)

Creștinul nădăjduiește cu tot sufletul în înviere. Ea este individuală, îl răsplătește la Judecată pe oricine a fost credincios și virtuos. Valea aceasta este una a plângerii, viața viitoare promite în schimb beatitudinea nesfârșită. E o viziune obligatoriu *albă*, pe măsura neprihănirii. Ilimitarea drept acces răscumpărător al limitărilor înseamnă sfârșitul necazurilor și, implicit, sfârșitul istoriei. Iudeul crede în venirea viitoare a lui Mesia, dar până atunci, în ciuda avertismentelor Ecclesiatului, laudă viața, înaintează în timp, recunoaște istoria și nu iese din determinările ei, oricâte suplicii s-ar abate asupra

lui. Creştinul crede în Mântuitorul care a şi venit şi va mai veni o dată ; ucenicii şi adepţii doar L-au văzut, L-au pipăit, I-au cunoscut — şi recunoscut — Înălţarea la cer. Modelul prefigurează mântuirea posibilă a oricui. Mântuirea este, pentru cine o merită, certă. Ea se va petrece cu siguranţă *acolo* şi *atunci* — fiindcă *aici* şi *acum* ne mai apasă răul, păcatul, istoria

Budistul e anistoric, creştinul e antiistoric. De chingile sufocante ale istoriei pe creştin numai supramundanul veşnic îl poate salva. Iniţial creştinul îl urmează pe iudeu în interzicerea oricărei reprezentări concrete, plastice, imaginabile privitoare inclusiv la viitorul care depinde în exclusivitate de Voinţa divină. Dar, de vreme ce Dumnezeu Însuşi S-a Întrupat, creştinul îşi va permite, în cele din urmă, şi întruchiparea — fie şi numai simbolizatoare — a feluritelor acte sacre, inclusiv a Judecăţii de Apoi. Paradisul nu mai este pentru creştin doar un loc de obârşie ideal, grădina cea din Eden, ci şi un ultim liman ideal. Desigur, el nu e tot atât de palpabil ca pentru mahomedan, dar în orice caz mai plastic imaginabil decât pentru iudeu. Dante e de neconceput ca iudeu ; chiar dacă într-o altă epocă, în temeiul altei sensibilităţi, prin readunarea izvoarelor feluritelor mituri şi religii, Chagall va realiza această cvadratură a cercului. Dante însuşi, ce-i drept, ştie mai multe lucruri concrete despre Infern decât despre Paradis. În schimb, Dhominikos Theotokopoulos, toledanul de origine cretană — drept care numit El Greco — va lega în imaginile lui paradisiace surse greceşti, cunoştinţe italiene, acumulări spaniole, totul într-un spirit creştin mistic. *Evangheliile* dau câmp liber — cu toate retractările de tip iconoclast — picturalului. Acum poate fi zugrăvit şi Infernul, şi Paradisul

(Purgatoriul e particular-catolic). Arta creştină va trebui să se reîmpace şi cu multă vreme hulita plasticizare „păgână", greco-romană.

Închidem paranteza. Creştinismul nu doar îl promite pe Mesia, ci se articulează pe venirea Lui. Venirea lui Iisus vesteşte venirea lui Hristos. Iisus e om deplin, fără de păcat, trimis tocmai pentru a-l elibera pe om de păcat, pentru a-l pregăti pentru învierea mântuitoare : eliberarea de moarte. Cei drepţi se vor bucura de viitoarea viaţă veşnică, ei vor fi ca îngerii din preajma Fiului, aşezat de-a dreapta Tatălui. A lor fi-va dreptatea toată. Ea va fi scutită de orice nedreptate, tot aşa cum Binele suprem nu mai are pentru ce fi contracarat de rău, tot aşa cum viaţa nu mai are nevoie de moarte. La prima sa venire Iisus este judecat de Pilat ; la a doua, El este Judecătorul. Exceptaţi de la Judecată sunt doar Maica Domnului şi sfinţii îngeri, căci şi îngerii cei buni se află dincolo de bine şi de rău.

E adevărat, înaintea celei de a doua veniri se va arăta antihristul. Pavel îl denumeşte „omul nelegiuirii, fiul pierzării, potrivnicul" (II *Tesaloniceni*, 2, 3-4), care se dă pe sine drept dumnezeu. Acest presupus moment intermediar al istoriei doctrinare nu ne anihilează însă enunţul, deoarece şi în acest caz răul maximal este exterior Binelui suprem, cu care intră în antiteză. Lăuntric, Binele divin rămâne nefisurat. El nu poate fi confundat cu binele omenesc şi pământean, care se statorniceşte într-o confruntare interioară cu răul propriu, răul pe care-l depăşeşte întrucât se împărtăşeşte din Binele divin. Ca oameni, până şi apostolii sunt supuşi aceleiaşi înlănţuiri, ei dau dovadă de şovăieli şi slăbiciuni, unul se leapădă în ceas de cumpănă de Învăţător, altul se îndoieşte de învierea Lui, altul îi prigoneşte pe credincioşi înainte de a păşi el însuşi pe calea

dreptei credințe. De când au ajuns cunoscători ai răului și binelui, oamenii trebuie cu toții să aleagă mereu între ele. Numai în ultimă instanță vor fi ei aleși în mod definitiv întru veșnicia osândei sau cea a mântuirii.

Aici nu ne este dat să aflăm decât amănuntele vieţuirii omului dintâi, în prima sa viață, mereu periclitată de moarte. Despre al doilea om putem intui doar puțin și indirect, filtrat prin Mântuitor. Ne vor sări în ajutor poeții, pictorii, compozitorii creștini, încercând să ridice un colț al vălului ce acoperă misterul. Omul se străduiește neîncetat să privească și dincolo. Dar viața i se desfășoară aici, nu într-un răstimp de multe secole, ci foarte rareori atingând prima sută. Retragerea din istorie în această viață — fie a indivizilor, fie a popoarelor — e mai degrabă o poveste frumoasă, doar cu parțială acoperire. Istoria există în ciuda tuturor eforturilor de a o ignora ; căci ea nu ne ignoră. Iar viața omului dintâi, cel istoric, cel știut de noi cât de cât, se întinde între căderea în păcat și mântuire. N-avem încotro, pe acest domeniu intermediar, „în veac", „în acest veac", trebuie să ne mișcăm, înainte ca speranța creștinului să se împlinească prin sfârșitul comun, și al veacului, și al istoriei. Opțiunea morală se configurează pe acest teritoriu apăsat de păcat, deși iluminat de răsfrângerile supremei beatitudini. Adam și fiii lui, ca și urmașii lor, trebuie să-și asume imperativul liber de a opta mereu între bine și rău. Fiecare om e capabil să se achite de această obligație. Și el o repetă mereu, în fiecare moment, pe fiecare treaptă a vieții sale. Investigația morală propriu-zisă, oricât ar fi lărgit noua Scriptură determinările celei vechi, se aventurează pe teritoriul acestei vieți. Însemnele și limitele ei patronează moralitatea — la lumina divină, desigur. Nu

noi, cu propriile noastre forțe, pătrundem dincolo. De acolo receptăm eventual mesaje — pentru aici. Deocamdată suntem fiii veacului acestuia. Deocamdată, ajutați de învățătură, avem de pătruns răul și binele de aici. Deocamdată, nu avem acces la mai mult ; dar nici drept la mai puțin.

4

Concluzia de până acum e premisa celor ce urmează : religia, cu deosebire marile religii monoteiste, iudaismul, creștinismul, islamul (ca și acea singulară învățătură, budismul, care pretinde parcă mai degrabă denumirea de înțelepciune de tip religios decât propriu-zis de religie) constituie temeiul moralității omenești ; majoritatea vechilor și parte din mai noile comportamente morale se ordonează sub o „cupolă" religioasă.

Acest raport teoretic corespunde unei subordonări practice. Credinciosul alege binele fiindcă se află sub puterea, controlul, paza divinității. Când acționează în răspăr cu prescripțiile sacre, se așteaptă la un deznodământ nefast. Neascultarea poruncii sfinte e crima care dezlănțuie pedeapsa. Judecătorul, judecatul, judecata : religiile sancționează moralitatea în termeni apropiați jurisprudenței. Procesul vizează fie intimitatea sufletului, și ea exteriorizată, fie raporturile comunitare reglementate prin legi. Pe lângă alte accepțiuni, „drept" înseamnă, cu referire la felul de a fi și de a se comporta, „corect" „integru", „cinstit" fel al omului, adică „virtuos", dar mai înseamnă, sub raportul exclusiv al exteriorizărilor publice subordonarea față de „reguli" și „norme" prescrise tuturor într-o anumită structură, de regulă statală. Un „drept" e studiat

de știința morală, un altul — de știința juridică. Între ele sunt asemănări și deosebiri. Cel mai important suveran al dinastiei amorite din Vechiul Babilon, Hammurabi, și-a legat numele de codicele legilor reglementând pentru multă vreme relațiile babilonienilor : un text pe care, chiar dacă aparține altui domeniu, l-am putea analiza comparativ cu textele mesopotamiene paralele din sfera religiozității, moralității și timpuriei sensibilități literare. Iar în *Vechiul Testament*, de la *Leviticul* și *Numerii*, reglementările religios-juridice se suprapun, uneori se confundă, cu cele moral-religioase. *Thorah* legiferează învățătura în ambele planuri. Comentarea legilor, *Talmudul*, nu este decât un uriaș cod penal și civil, transferarea legământului și a poruncilor lui morale de bază în 613 porunci de drept canonic.

Moralitatea este enunțată având putere de lege. Tot ce-i apare ca intim drept e ridicat și la rangul dreptului public. Dreptatea e lege. Credința reglementează comportamentul, afacerile, tranzacțiile. La origine religia (în accepțiune largă) călăuzește atât valorile morale cât și pe cele juridice. Disocierile apar ulterior, dar permit și anumite decupaje răsfrânte asupra începuturilor. În acest sens, credințele sunt cele care prescriu drepturile și obligațiile. Drepturile sunt de fapt obligații, provin din acestea, sunt reversul lor necesar. Omul „drept", în toate sensurile, e cel care se achită de datoriile sale : sacre și profane. Observăm aceeași dualitate, morală și juridică, spirituală și materială, și în cazul „datoriei". Omul e datornic față de semeni, dar mai cu seamă față de Dumnezeu.

Întotdeauna există o infailibilă instanță supremă, una magică, mitică, religioasă, politeist ori mono-

teist religioasă. Şi e investită cu toate prerogativele. Deciziile ei nu se discută, nu se contestă ; rareori sunt supuse modificării, şi tot numai prin decizia cu de la sine putere a aceluiaşi for. Înalta curte îşi rămâne sieşi identică, ea judecă, eventual rejudecă, ea pronunţă verdicte. Pentru spiritualişti orice judecată lumească reproduce din capul locului judecata divină ; pentru materialist, geneza e opusă, judecăţile pământeşti s-au extrapolat iniţial în ceruri. Disputa nu ne atinge, pentru că singura evidenţă pe care noi reuşim s-o depistăm la origini a şi distribuit rolurile, asigurând prerogativa instanţei divine asupra celei terestre ; deci nu importă decât acel început care ne e nouă dat şi care a şi instituit supremaţia spiritului... poate cu o greu, parţial sau deloc identificabilă origine materială, pământeană, strict omenească în spatele său...

De la începuturile consemnate, transcendentul se pronunţă asupra imanentului. Transcendentul e infailibil, imanentul e supus erorilor. Orice atribut al imanenţei e neatributal, mai degrabă modal, adică posibil, schimbător, friabil. În sfera lumească, omenească, nimic nu e sigur. Omul trăieşte mult sau puţin, bogat sau sărac, vicios ori virtuos. Cea mai nesigură e tocmai virtutea. De aceea aşteptarea unei sentinţe e mereu îndreptăţită. Amânată, ea nu este anihilată. Neîncetata aducere-aminte de moarte şi de judecată este, la propriu şi la figurat, îndemnul ultim al *Ecclesiastului*. Omul nu poate evita inevitabilul. Dacă scapă de judecata de aici, nu scapă în nici un caz de Judecata de dincolo. Elementarul sfârşit al oricărei făpturi — plantă, animal, om, dar şi stat, ev, lume — prin moarte, nu doar postdetermină, ci şi predetermină viaţa : desigur numai viaţa în stare de a lua act şi de când e în stare de a lua act de acest sfârşit, transferându-l cât mai aproape

de începutul ei conștient. Cunoașterea e recunoaștere, iar cunoașterea vieții ar trebui să stea sub semnul recunoașterii propriei fragilități ; în plus, religiile absolutului insuflă și nevoia ca această recunoaștere să fie asociată recunoștinței. Omul trebuie să fie recunoscător divinității pentru a-l fi adus, de la căderea în păcat, în situația de a-și reglementa întreaga viață în lumina morții iminente, respectv în perspectiva judecării lui necesare. Creștinismul, anume, duce până la ultime consecințe această răsturnare a cunoașterii-recunoașterii fatale în obligația recunoștinței morale față de binefăcătorul absolut. Starea din urmă ar trebui să fie permanentă și să transfigureze toată existența, ceea ce nu au reușit decât puțini mistici. Dar orice credincios autentic se cuvine să se comporte astfel, pe măsura puterilor sale, să-și regleze adică viața *în lumina* (e o repetare de dragul sublinierii) unei perspective care doar pare a fi rea, dar e de fapt bună, întrucât rezervă alternativa de a nu fi pedepsit ci de a avea parte de răsplată.

Dacă însă am și introdus un amendament limitativ în această ecuație, neputința omului de a depăși simpla intuire a acestei perspective și putința doar de a opera cu propriile sale criterii umane, inclusiv în tentativele de a-și reprezenta divinitatea, e momentul să mai avansăm, corelată celeilalte, încă o restricție, care nu evită nici ea relativizarea absolutului ; și în zadar o vom numi „degradare", întrucât noi aici nu avem cum scăpa de ea, *dacă* ținem să oferim credințelor o cât de palpabilă osatură sau chiar carnație. Da, postulatul transcendenței pure *trebuie* să-și asume o seamă de impurități în nevoia sa de a se configura în termeni imanenți, fie oricât de redus palpabili. De unde și o urmare de-a dreptul scandaloasă : omul nu va putea rosti despre

Dumnezeu nici măcar o singură frază, ca să nu mai vorbim de vreo reprezentare imagistică, într-alt fel decât în termeni umani ! Concluzia este dezarmantă : omul ori nu spune despre divinitate nimic, ori spune despre ea doar lucruri omenești. Dilema îl poate descuraja pe credincios, îl poate constrânge la o deplină tăcere pioasă, dar îl poate conduce și la acceptarea limitelor sale. În cazul din urmă, nu e exclus ca el să nu ni se mai înfățișeze ca un credincios, ci mai degrabă ca un profan exeget al sacralității, eventual un istoric al religiilor.

La drept vorbind, orice istorie a religiilor este din capul locului un soi de profanare a sacrului, atât prin multiplicarea obiectelor (nu mai e vorba doar de credința proprie), cât și prin extensiunea temporală a metodologiei (supraistoricul „tradus" istoric). Dar lucrul cel mai suspect atunci când felurite religii, inclusiv „străine", sunt înseriate și cercetate comparativ, rămâne obligativitatea, expresă sau disimulată, de a aplica principiul *evolutiv* nu doar subiecților ci și obiectului celui mai de seamă — chiar divinității ; care va fi supusă unei improprii mobilități, dezvoltări, perfecționări nu doar în calitate de zeu, ci și de Dumnezeu !

Nici un istoric al credințelor nu ignoră lunga și lenta umanizare a raporturilor dintre oblăduit și oblăduitor. Dar atunci divinitatea cade și ea sub incidența umanizărilor. Erezie ? Strict vorbind — fără îndoială. În știința credinței, iar nu pur și simplu în credința sieși suficientă — o erezie de neocolit. *Din interiorul* propriei sale credințe și al postulatelor ei sacre, practicianul nu acceptă o asemenea licență, sau măcar o cenzurează. Pentru un teoretician este însă și imposibilă, și contraproductivă identificarea cu fiecare credință înfățișată în parte.

Măcar față de orice altă credință decât a sa, însuși credinciosul va adopta o atitudine detașată, o va discuta *din exterior*. Însă din clipa în care se asumă ca istoric cu îndatoriri științifice, nu mai are cum să ocolească blamul laicității. El nu mai are cum evita postura laică față de materiile asumate, asumate nu printr-o dăruire subiectivă, nu la „cald" ci la „rece". Oricum, imensa majoritate a credințelor nu îi angajează subiectivitatea. În raport cu ele nu îi vine greu să-și păstreze neutralitatea de exeget. Căci nu ceea ce el crede importă, ci ceea ce știe despre credința altora. Contează numai obiectivitatea dobândită. Prezența sau absența religiozității proprii rămâne treaba sa intimă. Infuzia credinței practicate în teoria credințelor ar naște confuzii devastatoare.

Să probăm detașarea științifică necesară mai întâi pe exemple lesne admisibile, întrucât privesc credințe anterioare marilor religii. Nimeni nu pretinde să adorăm un zeu reprezentat ca astru strălucitor, animal fioros ori ființă ca și umană, înzestrată cu o forță ieșită din comun și cu darul nemuririi. Afirmarea nevoii de a se fi depășit cultul taurului sau al pisicii nu mai e contestată de nimeni, contemporanii noștri nu slăvesc isprăvile unor dobitoace mitice, după cum nu se încred în aventurile amoroase ori sângeroase ale zeilor din Olimp, în răstimpurile dintre petrecerile cu nectar și ambrozie. Motivele pentru care obișnuim să includem pe Zeus (Iupiter) și pe apropiații lor mai degrabă în mitologii decât în religiile propriu-zise constau, pe de o parte, în prea vădita similitudine a divinității lor cu umanitatea noastră, pe de altă parte, în absorbția timpurie a cultului lor în cultura noastră. Nimeni nemaiadorându-i pe zeii greci, ei par să fi ieșit din sfera religiozității, intrând definitiv în cea a poveștilor

frumoase, în literatură și artă. O îndelungată receptare de alt fel slăbește, până la dispariție, inițiala apartenență la anumite credințe... în care nimeni nu mai crede. Transferul cultului doar în cultură nu se reduce însă la reprezentările greco-romanității, el vizează multe alte religii, față de care grupuri mari de receptori nu se mai raportează în manieră religioasă. Acest handicap a constituit șansa supraviețuirii în condițiile precare, fie de partizană religiozitate univocă, fie de agresivă antireligiozitate, pentru tot ceea ce *nu* intra în competiție cu singura variantă admisă de credință sau cu afișata lipsă de credință. Ateul obsedat doar de eradicarea creștinismului se va păstra netulburat față de o sumedenie de alte credințe, fie din alte timpuri, fie de pe alte meleaguri, acestea apărându-i total inofensive. Cât privește creștinul de un anume rit, el se va război cu celelalte rituri, tot creștine, în măsura în care ele îi vor periclita supremația ; căci în rest îi ajunge să le ignore, dacă sunt situate undeva departe, fără acces perturbator în propriile sale sfere — eventual acceptându-le prin intermediul filtrărilor strict culturale. Temeiul atitudinilor pentru și împotrivă rămâne încrederea în unica valoare mântuitoare a propriei credințe (sau necredințe) și, respectiv, refuzul a tot ceea ce nu seamănă cu ea, refuz convertibil în acceptare de alt soi, sublimată în mijloace lumești de cunoaștere, educare, perfecționare : îndeosebi estetice, ajutător și etice, dar nemijlocit nu și religioase.

Disocierile în receptare le statornicește și cezura intervenită între politeisme și monoteisme. Pentru cel format în mediu monoteist, politeismul nu *mai* pare religie autentică. Pluralitatea zeilor și comportarea lor quasiomenească slăbește și erodează sacra-

litatea, în ochii adeptului unui Dumnezeu unic, Iudeul, creștinul, mahomedanul vor opera spontan o dublă cezură-cenzură : una verticală, față de toate politeismele premergătoare, alta orizontală, față de monoteismele diferite în raport cu propriul monoteism. Pe de o parte, religia lui a depășit toate religiile anterioare imperfecte ; pe de altă parte, ea s-a distanțat de orice altă religie contemporană, și ea inacceptabilă, întrucât neadevărată. Adevărul e unul singur, cel revelat de Dumnezeu numai lui și alor lui. Din clipa îmbrățișării sale ca adevăr revelat, acesta (numai acesta !) iese și din devenirile istorice, și din studiul lor istoric.

Marea majoritate a europenilor, ca și compacte grupuri din alte continente, au adoptat creștinismul, în variațiile lui confesionale, care totuși — măcar în principiu — n-ar trebui nicicând să se dezică de temeiurile lor comune, în primul rând de *Noul Testament*. În raport cu el în mare măsură încetează, așadar, aplicarea perspectivei istorice, cu care teologii moderni nici n-au încetat să polemizeze. E firească împotrivirea față de toate școlile exegetice care caută să se întrebe asupra, să zicem, existenței reale a lui Iisus într-un anumit segment de istorie a imperiului roman, sau asupra genealogiei textelor ce au fost canonizate și pe care mulți oameni de știință nici nu le atribuie prezumtivilor lor autori, și nici nu le rânduiesc într-o succesiune temporală conformă dogmei : *Apocalipsa*, zic unii dintre ei, ar fi fost compusă înaintea *Evangheliilor*, iar dintre acestea *Evanghelia după Marcu* înaintea celorlalte. Stricta teologie creștină nu va intra în astfel de nuanțări, în destul de flagrantă contradicție cu Revelația. Pe măsura derivării legii celei noi din legea mozaică, chiar și asupra acesteia vor fi limitate-de-

limitate disputele de ordin istoric-științific, respinse de teologii evrei, privite cu circumspecție de cei creștini.

Și totuși, inflexibilitatea dogmatică a creștinului față de creștinism va suporta o anumită intruziune a viziunii istorice și critice asupra *Vechiului Testament*, măcar în virtutea recunoașterii că prescripțiile lui au fost depășite în și prin *Noul Testament*. O minimă istoricitate vor îngădui cei pentru care nu mai e vorba de *Thorah* ca de absolut, ci de *Pentateuhul* venerat ca etapă *premergătoare* de cult, ajuns *și* mărturie de cultură, împotriva expresei voințe a iudeilor încredințați *numai* de o legiferare sacră definitivă. Teologul creștin nu va mai socoti, măcar în cazul dat, pendularea între cult și cultură ca erezie, fiindcă pendularea nu lezează propria sa credință, punând în discuție doar sursele depășite de ea. De aceea față de *Vechiul Testament* în genere și față de *Cărțile lui Moise* în speță ne putem permite o libertate de interpretare care pe neiudei să nu-i scandalizeze. Prin acest model lesne de extrapolat ne oferim însă o șansă de aproximare istorică a oricărei religii, aproximare oricum admisă, fără a-i violenta credința intimă, de către nemahomedan în raport cu mahomedanismul, de către necreștin față de creștinism ș.a.m.d.

Iată o pildă pe care am mai invocat-o : jertfirea lui Isaac de către Avraam. *(Facere,* 22.) Tatăl a pus lemnele pe umerii fiului său, a luat în mâini focul și cuțitul, s-a dus pe muntele arătat lui, pentru ardere de tot. Și, deși l-a asigurat pe Isaac că Dumnezeu se va îngriji de oaia jertfei Sale, până unaalta și-a legat fiul, l-a pus pe jertfelnic deasupra lemnelor, a luat cuțitul ca să-l înjunghie. Abia atunci a strigat către Avraam îngerul Domnului să

nu ridice mâna asupra copilului, să nu-i facă vreun rău, „căci acum cunosc că te temi de Dumnezeu“ , iar Avraam a zărit în spate un berbec încurcat cu coarnele într-un tufiș, spre a servi ca înlocuitor de jertfă în cinstea Domnului.

Tatăl care nu-și cruță unicul fiu va fi păstrat și transferat în noua credință. Dar realul va fi idealizat : Părintele nu va putea trece de la Fiu paharul acesta, suprema jertfă, căci atunci întregul Lui rol și rost s-ar aneantiza ; în schimb Mielul lui Dumnezeu va fi înălțat la cer — a doua oară putința identificându-se cu trebuința, cu sacra Voință. Pentru necreștin deznodământul seamănă cu un „Deus ex machina“. Dacă ne întoarcem însă la inițiala poveste inițiatică, avându-i ca protagoniști pe tatăl real și pe realul lui fiu, atunci, ceea ce oferă ea neiudeilor într-o formă simbolic prescurtată și condensată, nu este decât efectiva tranziție istorică de la ofrande aduse unor zeități însetate de sânge omenesc la doar animalele substituite în arderile de tot. Istoricul creștin va accepta fără împotriviri lăuntrice tâlcul umanizator al tranziției de la preiudaica jertfă de sânge omenesc la iudaica jertfă de sânge animalic, ca tranziție de la barbarie la civilizație. În măsura însă în care va ceda pornirii de a interpreta laic povestea sacră, cu greu se va mai putea sustrage ispitei — lui sau a altcuiva — de a prelungi tâlcuirea până la creștinism inclusiv. Căci procesul de îmbunare nu se va opri, cu timpul va fi suprimată orice jertfă de sânge, legământul nu va mai fi pecetluit prin circumcizie, noii născuți vor fi botezați cu „apa mântuirii“. Euharistia va transfigura trupul în pâine și sângele în vin, adică în Taine sacramentale răscumpărătoare și mântuitoare, în care vinul se substituie sângelui lui Iisus (în plan doctrinar), de fapt oricărei jertfe de trup și de

sânge (în planul rafinării istorice). Când de Paşti la Cina cea de taină Iisus frânge pâinea şi oferă paharul cu rodul viţei, El oferă ucenicilor „Trupul Meu" şi „Sângele Meu", pecetluind „Legea cea nouă". Prefigurând „patima Mea" de „acest Paşti", Iisus continuă să insereze credinţa nouă *în* cea veche ca depăşire a aceleia din chiar interiorul ei, ca autodepăşire oblăduită divin. Istoricul va pune lesne într-o relaţie tripartită înlocuirea sângelui unui om prin sângele unui animal şi apoi înlocuirea ambelor cu vinul sfinţit, desigur ca substitut al jertfei de sânge aduse de către Mântuitor pentru oameni întru mântuirea lor.

Legământul cel vechi al Domnului cu Avraam, cu Isaac, Iacov şi apoi cu Moise, este unul prin excelenţă nou comparativ cu toate pactele premonoteiste încheiate între oameni şi zei. Chestiunea de principiu, delicată doar pentru credinciosul respectivei credinţe, este dacă înnoirea priveşte doar pe om sau şi pe zeu, de acum încolo chiar pe Dumnezeu. Ne baricadăm îndărătul ipotezei necanonice a lui Thomas Mann, nu prea supus nici măcar propriei sale credinţe luterane, cu atât mai liber în raportarea la credinţa neamului din care provenea soţia sa. Într-adevăr, atât în tetralogia despre Iosif cât şi în apendicele ei, povestirea despre Moise, scriitorul argumentează în chip artistic *reciproca* îmbunare treptată a aleşilor şi a Domnului care i-a ales — şi care L-au ales şi pe El. Ideea pare voltaireană, mai ales în felul blând zeflemitor în care este variată în privinţa lui Moise, dar ea mai este şi sacră, mereu în cheie ironică şi gravă, conformă cu toate *poveştile sacre* în care sunt antrenaţi patriarhii şi Dumnezeul lor, un Iacov pe măsura Domnului *şi* un Dumnezeu pe măsura lui Iacov.

Erezie ? Nu tocmai. Căci Dumnezeu care nu mai pretinde jertfe vechi nu mai este un zeu vechi ; iar dacă oferă omului legi noi, înseamnă că s-a înnoit El însuși. Vechiul și noul se identifică numai laolaltă. Tăierea împrejur ca semn trupesc al legământului e nouă față de absența premergătoare a unei specifice „alegeri" spirituale — dar veche în raport cu spiritualizarea ulterioară, simbolizată printr-un alt fel de botez (chiar dacă circumcizia va fi păstrată în mahomedanism). Decantarea, rafinarea, spiritualizarea pot fi urmărite în procesualitatea lor : în trecerea de la o credință la alta și chiar în interiorul câte unei credințe. Iar acest proces oricât de încărcat de sacralitate, nu interzice aproximarea lui pe etape și verigi istorice, chiar dacă își asumă un anumit coeficient profan, blamul profanării.

Iată enigmaticul episod relatat în finalul capitolului 32 din *Facerea :* temându-se de răzbunarea fratelui său, Iacov trece într-o noapte vadul râului Iaboc, împreună cu cele două femei ale sale, cele două roabe și cei unsprezece copii (mezinul Beniamin se va naște ulterior, producând moartea Rahilei) ; apoi Iacov rămâne singur și se luptă până la revărsatul zorilor cu „Cineva", cu „Acela", numit într-o altă tălmăcire și „Omul Acesta", „Omul Acela". Cu cine s-a luptat Iacov ? Cu omul lui Dumnezeu ? Cu îngerul Lui ? Cu Dumnezeu însuși ? Și pentru ce ? Asta aflăm limpede. Pentru a-și dobândi numele. Dar ce nume ? Noul nume de Israel. Un nume care l-ar fi putut și ne-ar putea înfrigura, căci el înseamnă „Biruitorul lui Dumnezeu". Așadar, el s-a luptat totuși cu Dumnezeu și pe El l-a biruit — simbolic desigur, integrându-i supraumana ființă în propria-i ființă omenească. Nici de rândul

acesta nu lipsește semnul corporal al noii trepte a legământului sacru. El i-a vătămat lui Iacov încheietura coapsei. Dar nici Iacov nu i-a dat drumul până nu I-a smuls binecuvântarea. Noul nume minunat obținut de Iacov *poate*, în timp ce numele Aceluia *nu poate* fi rostit : „El e minunat", și atât. El nici văzut nu poate fi, de aceea a și trebuit să dispară până la ivirea zorilor. Și totuși, atunci când numește locul acela Peniel, adică „fața lui Dumnezeu", Iacov spune : „Am văzut pe Dumnezeu în față și mântuit a fost sufletul meu !" Să vezi fața Domnului e o formulă tot atât de licențioasă ca și aceea de a fi biruitorul Lui.

Importă mai puțin dacă „Acela" este Domnul ori trimisul Lui, om sau înger. Tâlcul întâmplării mirabile rămâne același. Numele simbolizează dreptul smuls de către om, de către omul ales, de a se măsura cu nemăsurarea lui Dumnezeu, de a fi demn de legământul cu El. Un om de excepție parvine la asemănarea promisă încă primului său strămoș : *ca* unul dintre Noi, *ca* Dumnezeu ! Numele său e *ca* al Nenumitului, fața lui — *ca* a Celui fără de față. Iacov se înfrățește cu Nevăzutul. Se îndumnezeiește prin mântuirea sufletului său. De la Avraam, prin Iacov, până la Moise procesualitatea îndumnezeirii e de neignorat. Ea prevestește și venirea lui Hristos, ca Iisus, printre oameni, întru definitiva lor mântuire : o altă rimă între izbânda nouă și izbânzile vechi ! Israel, noul nume dobândit de Iacov, prevestește, la rândul său, „Noul Israel" din *Noul Testament*.

Dar, așa cum spuneam, metamorfozele privesc nu numai omul, ci și pe Dumnezeu. Un Dumnezeu care nu mai pretinde jertfirea lui Isaac e un Dumnezeu înnoit, ca și Acela care e dispus să permită

lui Iacov să-L înfrunte și, simbolic, chiar să-L biruie. Mesajul e transfigurarea Domnului dintr-un vrăjmaș într-un aliat al omului, o metamorfozare pas cu pas. El își limitează corespunzător ilimitarea într-atât încât ea să le fie favorabilă aleșilor. Împingând demonstrația până la ultima ei consecință, vom spune că omul devine în aceeași măsură demn de Dumnezeu în care Dumnezeu devine demn de om — de omul creat și perfecționat după chipul și asemănarea Lui.

Într-o altă formulare: în măsura în care omul se înalță spre Dumnezeu, pogoară Dumnezeu către el, asupra lui. Între jertfirea lui Isaac, refuzată, și înfruntarea lui Iacov cu Domnul sau cu îngerul Lui — lui Iacov, trimis de Isaac în Mesopotamia, i se mai întâmplă o altă minune. El visează o scară sprijinită pe pământ iar cu vârfui atingând cerul; scară pe care suie și coboară îngerii. Apoi în capul scării i se arată Domnul, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, asigurându-l pe Iacov că va fi cu el, că îl va păzi și îl va povățui mereu, că îl va hrăni și îl va îmbrăca și îi va da urmași, binecuvântați, mulți ca pulberea pământului. Iar trezindu-se, Iacov s-a cutremurat la gândul locului aceluia, care e poarta cerului, și în loc de Luz l-a numit Betel, „casa lui Dumnezeu". (*Facerea*, 38, 12-22.) Nu e oare și scara visată o legătură simbolică între extreme nicicând echivalabile? Și nu sunt îngerii mediatorii între opuse? Dar atunci, prin intermediul medierii, nu pot fi imaginați și antipozii ca supuși mlădierii reciproce și concomitente?!

Orice cititor atent al *Thorei-Pentateuhului* va concede posibilitatea interpretării multor povești, întâmplări, scene în perspectiva *dublei* îmbunări

treptate. În prim plan, omul este cel care se înnobilează, generație după generație, faptă cu faptă, prin grija și din grația Domnului. Dar, într-un chip mai tainic, Dumnezeu se împărtășește și El din același proces, se arată tot mai înțelegător față de alesul Său, este tot mai dispus să-Și domolească mânia, gelozia, violența. De la o carte a lui Moise la alta și adesea de la un capitol la celălalt, El este Același și totuși Altul, *de dragul* alesului Lui.

Exemplul ideal la îndemână este felul — arătat în *Ieșirea* și reafirmat în *Deuteronomul* — în care *se ajunge* la formularea celor zece porunci. Cine *ajunge* până aici ? Omul *și* Dumnezeu, Dumnezeu de dragul omului. În abstract am putea presupune că Dumnezeu se aflase dintotdeauna în posesia poruncilor Sale. Concret însă : pentru cine să le fi stăpânit — înaintea lui Moise, înaintea lui Avraam, înaintea lui Adam ? ! Chiar cu prilejul Ieșirii, Moise se vede nevoit, din pricina recăderii poporului în adorarea vițelului de aur, să cioplească alte două table de piatră, pentru ca Dumnezeu să scrie pe ele cuvintele scrise pe primele table, sfărâmate. Așa zice Domnul la începutul capitolului 34, pentru ca aproape de sfârșitul lui să aflăm că de fapt Moise scrisese cuvintele legământului pe tablele sale. O sumedenie de artiști vor specula această dualitate, respectiv suprapunere : Moise este și Michelangelo, un efectiv cioplitor în piatră, el primește legea pe care o mai și inventă, căci de când cu unirea omului cu Dumnezeu omul a ajuns *ca și* Dumnezeu. A doua oară (tot Thomas Mann va spune, suprapunându-l pe Moise cu Michelangelo, după sugestia lui Heine, și suprapunându-l cu însuși Dumnezeu, dătătorul legilor) Moise va ciopli legile mai bine decât prima oară. Și pe drept cuvânt, căci dacă Dumnezeu se

numește pe Sine „Zelosul", nimeni dintre supușii Lui nu are mai multă îndreptățire de a fi titulat „zelosul" decât tocmai Moise.

Așadar, nimic nu este definitiv pe acest pământ. Totul poate fi perfecționat. Inclusiv legământul, în interiorul aceleiași credințe sau printr-o credință nouă. Dacă legile pământești sunt perfectibile, oare prescripțiile sfinte cărora le oferă trup nu sunt și ele așișderea ? Iudeul va spune : până la iudaism. Creștinul va spune : până la creștinism. Există totuși o deosebire. *Vechiul Testament,* descoperitor al istoriei și al conștiinței istorice admite (dacă nu explicit, atunci implicit) revelația *în trepte. Noul Testament,* acoperind timpul cu veșnicia, afirmă Revelația ca supraistorică în toate : dintr-o dată, deodată, *pentru totdeauna.*

Moise, în orice caz, va trudi din greu pentru a-și înnoi neamul. Și nici cu Moise nu se va sfârși desfășurarea în timp a binecuvântării. Dovada la îndemână : profetului celui mai de seamă Dumnezeu nu-i permite intrarea în pământul făgăduit ; va fi învrednicit doar să-l zărească din depărtare, apoi va muri (va muri la fel ca toți predecesorii și urmașii săi), îngropat fiind în pământul Moabului ; iar Iordanul îl vor trece semințiile conduse de Iosua...

5

Relația monoteistă de bază e aceea dintre Dumnezeu și oameni. Părintele suprem prescrie fiecărui fiu al său ales, ce să facă și ce să nu facă. Dar omul a păcătuit și va persevera în păcat. El e pedepsit pentru neascultare, dar și ajutat să se reangajeze pe calea cea dreaptă. Dumnezeu îl

mustră și îl ocrotește, în cele din urmă îl fericește cu trimisul Său mântuitor, doar promis sau și adeverit. Prin întrupare, Fiul ceresc mijlocește legătura între Tată și fiii pământești. Jertfindu-și propriul Fiu pentru salvarea întregului neam omenesc, numai Tatăl știe când Îl va retrimite a doua oară pentru Judecata din urmă. De aici ispita subordinaționismului, prima erezie, a lui Arie, care a încercat să dea o turnură rațională relației dintre Tată și Fiu, combătut fiind la primul sinod ecumenic, de la Niceea. În concepția ariană, Fiul este inferior Tatălui, întrucât e creat de Tată, e creatura Lui, ridicată la rang de Fiu adoptiv. În combaterea ereticilor a fost refuzată și formularea echivocă *omiousios,* „asemănător după ființă cu Tatăl", adoptându-se formula univocă „de o ființă cu Tatăl", *omoousios.* Cu alte cuvinte, *similitudinii* substanțiale — ca menținând pe jumătate nesubstanțialitatea — i-a fost preferată în mod categoric *identitatea* de substanță. A fost un pas hotărâtor în explicitarea mesajului evanghelic ca dogmă bisericească. Au urmat apoi alte dispute și limpeziri hristologice, axate mai ales pe raportul firii divine cu firea umană în persoana Mântuitorului. După erezia nestorianistă, a celor două persoane, și erezia monofizismului, a unei singure firi, Biserica a parvenit la doctrina celor două firi unite într-o singură persoană, adică la unirea personală, ipostatică a firilor dumnezeiești și omenești în persoana Dumnezeu-Omului Hristos.

Nu ne propunem însă digresiuni doctrinare în lumina conciliilor ecumenice întemeietoare ale dogmei ortodoxe. (Sensul ortodoxiei este cel fundamental, de „dreaptă credință", concrescentă încă, înaintea schismei, cu universalitatea, sobornicitatea, catolicitatea.) Ne mulțumim să reținem *esența* deo-

sebirii noii credințe creștine față de vechiul crez iudeu, la rândul său — cum am arătat — cât se poate de nou în raport cu politeismele.

Saltul decisiv efectuat de religia iudaică privește statornicirea raportului dintre Dumnezeul unic și oamenii neamului ales. Omul a păcătuit începând cu Adam ; și totuși, a binemeritat de la Dumnezeu legământul cu atâția urmași de excepție. Din milostivirea Domnului derivă și obligativitatea supușeniei față de El. Recunoașterea lui Dumnezeu se convertește în recunoștința față de El. Dragostea de Dumnezeu este întâia poruncă dată de Moise poporului său — în temeiul moștenirii lui Avraam ; și nu este doar cea mai importantă, ci decisiva, unic decisiva poruncă.

Crezul iudaismului este cuprins în rugăciunea de temelie *Șema Israel :* „Ascultă Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn." Iar fraza următoare este și fraza centrală a rugii, alfa și omega credinței monoteiste descoperite : „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta." (*Deuteronomul*, 6, 4-5.) Formula urmează celor zece porunci, repetate într-a cincea carte a lui Moise spre statornicirea legii și a supunerii față de lege. Formula rezumă în fapt toate poruncile și toate legile. Ea este legea fundamentală, porunca supremă și pentru Moise, și pentru toți cei care îl vor urma. *Cartea lui Iosua, Cartea Judecătorilor* și *Cartea Regilor* se subordonează aceleiași prescripții și revin în final în chip explicit la ea : „Asemenea lui Iosia n-a mai fost rege înainte de el, care să se fi întors la Domnul cu toată inima sa, cu toate puterile sale și cu tot sufletul său, după toată legea lui Moise..." (IV, *Regi*, 23, 25.)

Toată legea lui Moise e condensată, în primă și ultimă instanță, într-un comandament *unic*. Se întâmplă așa din cauza unicei instanțe supreme recunoscute. Nicicând până atunci supremația Unului divin asupra multiplului omenesc n-a fost într-atât de categorică. Absolutul e valoarea absolută ; orice relativitate trebuie să i se supună. Scara lui Iacov, atingând cerul cu un capăt și sprijinită de pământ cu celălalt, cu Domnul în capul scării și cu robul Lui la treapta cea mai de jos — aproximează, atât cât este permis, relația *verticală* de principiu pe care iudaismul a așezat-o la temelia sa și a tuturor monoteismelor. „Eu sunt cu tine" e formula cheie a figurării opuselor. Ea este completată prin derivata : „Nu te teme !" Căci ar avea pentru ce se teme în condițiile insurmontabilei distanțe dintre cele două capete ale scării. Îngerii Domnului se pogorau și se suiau pe ea doar pentru a aduce mesajele Lui și pentru a duce înștiințări despre îndeplinirea sau neîndeplinirea lor. Îngerii sunt deocamdată mesageri, ei încă nu mediază propriu-zis, nu restrâng distanța, nu îmbunează opoziția ; nu schimbă, adică, raportul de principiu între extreme ; de altminteri și joacă un rol mult mai mic în iudaismul originar — de până la ignorare ori negare — decât în creștinism. Cât privește omul, el nu răzbește distanța incomensurabilă decât parcurgând-o cu gândul, cu crezul, cu gândul crezului său. Omul să se teamă și să nu se teamă de Dumnezeu. Să se teamă de atotputernicia Lui ; să nu se teamă de voința Lui ocrotitoare. Fusese doar luată decizia capitală : „Eu sunt cu tine."

Una dintre echivalările hegeliene extraordinare este aceea dintre iudaism și „religia sublimității". Dihotomia *logică* a esteticii kantiene, „analitica

frumosului" și „analitica sublimului", Hegel o rearanjează *istoric*, marcând anume două faze ale religiozității mature, posterioară „religiei naturale", deși anterioară „religiei absolute". În această treaptă intermediară între păgânism și creștinism, el introduce trei verigi: „religia sublimității", „religia frumuseții", „religia finalității sau a intelectului", corespunzătoare lumilor iudaică, greacă și romană. Sub raport cantitativ și calitativ, decisivă rămâne însă dualitatea sublim-frumos, iudaitate-elenitate.

Extinderea unei dihotomii estetice asupra religiozității concordă cu multe acumulări tradiționale. Faptul e mai la îndemână în privința frumosului. Grecia antică a fost din nou și din nou așezată sub oblăduirea frumuseții sieși suficiente, în-sine-rotunjite, accentuat imanente chiar și în conceperea transcendenței. Până la Hegel, cel puțin, această apreciere clasic esteticizată a elenității nu a fost serios amendată — așa cum avea să fie zdruncinată, tot în termeni estetici, dar violent anticlasici, de către Nietzsche. Pentru cunoscătorul temei, continuitatea nu rămâne ascunsă nici în cazul sublimului. Încă Anonimul invocase, în *Tratatul despre sublim*, într-un chip miraculos în ciuda citării nu tocmai riguroase, acel început din întâia carte a lui Moise. „Și a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!» Și a fost lumină". Acest enunț avea să fie considerat prin excelență sublim (până la Hegel care se raliază opiniei) de către mulți interpreți moderni francezi și englezi. În calitatea lor de creștini, ultimii au aprofundat o gamă largă a raportărilor sublime din *Vechiul Testament*, cu deosebire din *Psalmi*. Kant însuși nu credea că ar exista pasaj mai sublim în cartea legilor iudeilor decât porunca „să nu-ți faci

chip cioplit", poruncă în măsură să explice și entuziasmul poporului evreu pentru religia sa.

Hegel avea astfel la îndemână multe fire din care să-și împletească demonstrația cu privire la „religia sublimității". În doar câteva cuvinte : ea transferă atotputernicia Unului înțelept, prin intermediul moralității, în omul sublim — chipul lui Dumnezeu — care îl gândește pe Dumnezeu. Cele trei determinări variază scopul lui Dumnezeu privitor la lume și întemeiază cultul bazat pe frica lui Dumnezeu, recunoașterea unui Dumnezeu exclusiv și concilierea prin jertfă. În planul determinării generale, sublimitatea se opune adecvărilor grecești frumoase, printr-o neadecvare între Dumnezeu și lume, natură, om ; dar nu o neadecvare inconștientă (veche orientală), ci o neadecvare premeditată, conștientă, gândită, inclusiv neadecvarea dintre concept și figură, spirit și materie, Unu și multiplu.

Intuiția, într-o singură explicitare liberă a ideilor hegeliene, ar consta în transferul sacralității în sublimitate, care pe de o parte păstrează intangibilitatea sacrului, iar pe de altă parte caută cu el o legătură lumească (în genul „scării lui Iacov"), o legătură care să-l facă pe om supus dar totodată să-l și înalțe. Antinomia mic-mare, slab-puternic, care asupresțe fizic și înnobilează moral, este piatra unghiulară a teoriei sublimului. Ea este infuzată și în interpretarea iudaismului ca axată pe raportul vertical de opoziție a extremelor și de împărtășire (reciprocă !) a fiecărei extreme din cealaltă. Desigur, pentru un iudeu ortodox omul singur beneficiază de mentala și morala parcurgere a acestei distanțe altminteri de neacoperit și la al cărei capăt Dumnezeu tronează într-o superbie absolută. Indiferent însă de modul de conciliere a

capetelor de „scară", în iudaism ele mai rămân și ireconciliabile. *Psalmii* nu fac decât să varieze recunoașterea din urmă : slava intangibilă a lui Dumnezeu și nădejdea unică a omului de a fi miluit, pentru dreapta sa credință, de către Cel Atotputernic. Tot ceea ce-i rămâne omului, în efectiva sa neputință, e să se pătrundă de minunile divine și să „pătrundă", lăudându-L, în împărăția Celui Preaînalt. În intuirea Domnului, termenul din urmă e și cel mai important. Dumnezeu e Preaînalt, adică, pentru om, prea înalt. Dar tocmai de aceea și mijlocește, prin legământ, înălțarea sufletească a supușilor Săi. Revenim la imperativul absolut al iubirii Celui Absolut : din toată inima, cu tot sufletul și cu toată puterea — ființei tale neputincioase...

Evangheliile reiau porunca — și o completează. Mărturie stau variantele sinoptice. (*Matei*, 22, *Marcu*, 12, *Luca*, 10.) Invocarea uneia dintre ele va fi suficientă. Un învățător de lege, dintre farisei, L-a întrebat pe Iisus, spre a-L ispiti : „Învățătorule, care poruncă este mai mare în Lege ? El i-a răspuns : Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă. Iar a doua, la fel cu aceasta : Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. În aceste două porunci se cuprind toată Legea și proroocii." (Matei, 22, 36—40.)

O poruncă fundamentală la Moise — două, la Iisus. Schimbarea, în cadrul continuității recunoscute, constă nu numai și nu atât în dublarea celei mai mari porunci, cât în suprapunerea componentelor noului binom. A doua poruncă este *„la fel"* cu prima : iată noutatea calitativă, nu doar cantitativă.

Identificarea rezumă saltul efectuat de creştinism, indiferent dacă îl considerăm istoric sau revelat. Dacă Moise concentrează cele zece porunci în suprema sa poruncă, Apostolul Pavel procedează la un similar reducţionism, de data aceasta însă referitor la a doua poruncă, implicit socotită identică celei dintâi. „Nimănui cu nimic nu fiţi datori, decât cu iubirea unuia faţă de altul, că cel care iubeşte pe aproapele a împlinit legea." Pentru că (şi enumeră câteva porunci tradiţionale) „şi orice altă poruncă ar mai fi se cuprinde în acest cuvânt : Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi. Iubirea nu face rău aproapelui ; iubirea este deci împlinirea legii." (*Romani,* 13, 8-10.) „A împlinit legea" — „împlinirea legii" : aceeaşi concluzie formulată la începutul şi la sfârşitul pasajului.

Ambele monoteisme sunt consecvente cu ele însele. Prima supremă poruncă derivă din natura iudaismului, a doua — din esenţa creştinismului. Iudaismul e monolitic mai la vedere, şi în privinţa lui Dumnezeu, şi în privinţa imperativului ca omul să-L iubească. Nu contează *decât* Domnul şi *decât* raportarea la El. Legea nu are cum se fisura. Noua Lege pare întrucâtva eterogenă : despicată în două. Analogia de substanţă a prescripţiilor nu anulează complicaţia ; cu atât mai puţin cu cât ne sunt sugerate, în fond, două analogii, atât între „iubiri" cât şi între cei „iubiţi" din a doua poruncă. Pe de o parte : iubindu-l pe aproapele tău te vei comporta *„la fel"* ca atunci când Îl iubeşti pe Dumnezeu ! Pe de altă parte : să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi — adică din nou *„la fel"*. Sunt în chip decisiv apropiate una de alta capetele a două „scări". Întâi, verticalul e transferat în orizontal ; apoi, în cadrul acestei echivalări, e accentuată anume valoarea dimensiunii *orizontale.*

Dacă a-ți iubi aproapele e, în ultimă instanță, același lucru cu a-L iubi pe Dumnezeu, atunci, la rigoare, o pe cât de sinceră tot pe atât de eficientă iubire de oameni îți autentifică — ipso facto — religiozitatea creștină, potrivit celebrului îndemn al Fericitului Augustin : „Iubește și fă ce vrei !“ De ce se poate întâmpla acest lucru ? Pentru că Dumnezeu i-a iubit într-atât pe oameni încât, ca Tată, Și-a jertfit pentru ei Fiul. De aici și nevoia, religios consubstanțială, ca omul să aibă o vie compasiune pentru om, să-i sară în ajutor, să-l sprijine în toate. În chip dezinteresat sau interesat ? În această motivație a iubirii, deosebirea dintre uman și divin e uriașă. Dumnezeu iubește perfect dezinteresat. Omul nu are cum să atingă această treaptă absolută. În toate sentimentele și acțiunile intervine limita lui pământeană. „Aici“ nu e „Acolo“, de aici nu poți acționa așa cum Se acționează de acolo ; poți cel mult imita modelul, te poți apropia de el, te poți inspira din el. Până la urmă, profanul e o răsfrângere a sacrului. Dar una (nu neapărat platonian și platonician) slăbită în natura și intensitatea sa. Ni se pretinde să ne iubim semenul *ca și* pe noi înșine. Nici mai mult, nici mai puțin. Restricția e strict lumească. Se subînțelege : oricât altruism ar dovedi, omul nu-și poate înfrânge cu totul egoismul. Căci nu e Dumnezeu-Om, Dumnezeu Întrupat, ci simplu om, un trup cu suflet și spirit. Omul nu are cum să-și nesocotească ființa trecătoare. Și nici nu i se cere s-o nesocotească. E suficient dacă va pune într-o dreaptă cumpănă interesul pentru sine (interesat) și interesul pentru alții (dezinteresat). Să fie *măcar* tot pe atât de altruist pe cât este de egoist !

Creștinismul ia act în mare măsură, într-o cu mult mai mare măsură decât celelalte religii, de li-

mitele vieții pământene și omenești. El nu pretinde imposibilul, nici măcar nefirescul, ca omul să se ignore ca ins, să se lepede de tot ce-l ține legat de această lume. Și chiar dacă unii mistici vor fi căutat să-și depășească o seamă dintre determinările lor omenești, mortificându-și trupul în avantajul mai deplinei comuniuni spirituale cu divinitatea — Scriptura nu pretinde îndeobște astfel de excese. Ea se mulțumește să recomande cu insistență ceea ce omul *poate* să facă. Nici posibilul nu e ușor de atins. În raport cu principalul și cel mai răspândit exces omenesc, anume egoismul, nu e nici puțin și nici simplu să încerci a-l contrabalansa. A augmenta altruismul până la un nivel sensibil egal e pentru majoritatea oamenilor un prag foarte înalt : pentru realitățile de aici — un punct ideal. De ce ni s-ar pretinde mai mult, când deseori accedem la mai puțin ? A-ți iubi aproapele *ca* pe tine însuți e un exercițiu continuu de înnobilare, pe parcursul întregii prime vieți, singura pe care o poți umple cu propriile-ți opțiuni libere...

Unitatea absolut ideală a celor două temeiuri pe care se înalță Legea nouă o personifică Iisus. Creștinismul e cristic prin definiție. Dumnezeu-Omul mijlocește între transcendent și imanent, între divinitatea deplină și umanitatea deplină. E o noutate principială față de unica evidență iudaică a transcendentului, sub a cărui putere absolută, intangibilă, nemăsurată se cuvine ca omul să se smerească. Medierea cristică între cer și pământ e cea care îndreptățește analogia iubirii aproapelui cu iubirea lui Dumnezeu. În tot ce întreprinde, trăiește, învață, în tot ce simbolizează Iisus pentru oameni e cuprinsă chemarea ca și ei, oamenii, să se apropie cât mai mult de unirea celor două porniri și chiar a celor două tărâmuri, imanent și transcendent.

Această unitate o simbolizează, finalmente, Crucea. Simbolul jertfei divine e simbolul mântuirii umane. Crucea desăvârșește, simbolic figurată, identitatea dintre *verticala* iubire de Dumnezeu și *orizontala* iubire — întru totul altruistă, de fel egoistă — de oameni !

6

Iudaismul proclamă o unică supremă pozitivitate. Aceasta introduce enumerarea celor zece porunci : „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău..." Dar certitudinea de temelie a fost enunțată încă înainte.

Pentateuhul debutează cu un prolog, *Facerea*, și se încheie cu un epilog, *Deuteronomul*, conținând repetarea legii în baza a trei cuvântări ale lui Moise. Cărțile de mijloc, *Ieșirea*, *Leviticul*, *Numerii*, descriu viața lui Moise, minunile, părăsirea Egiptului și avatarurile drumului, toate de dragul momentului central, primirea Legii (II), care Lege se diversifică ulterior și se particularizează într-o sumedenie de prescripții privitoare la jertfe, curățenie, pedepse, rânduieli preoțești, slujbele leviților ș.a. (III, IV.) Sub raport „istoric", dar mai cu seamă pentru învățătura dobândită, esențială este *Ieșirea*, împreună cu recapitulările din *Deuteronomul*.

Moise (Moshe) este principalul profet iudeu. Legenda scoaterii lui din apă de către fata lui Faraon poate fi interpretată — liber de litera biblică, necanonic, eretic — ca o sugestie că de fapt tăinuita mamă i-ar fi fost chiar această fiică de Faraon și că numai tatăl ar fi provenit din seminția lui Levi. Așa s-ar explica grija sus-pusă pentru un copil de evreu și înalta lui educare egipteană ; întreruptă de omorîrea acelui supraveghetor asupritor

egiptean și de fuga lui Moise în țara Madian, de până la moartea lui Faraon și întoarcerea lui spre a-i îndupleca urmașul. Între timp însă, pe vremea când păștea oile socrului său Ietro, are loc, la muntele Horeb, chemarea lui Moise de către Dumnezeu. Formula centrală a miraculosului episod e conținută în răspunsul divin la întrebarea : ce să le spună fiilor lui Israel de-l vor întreba „cum Îl cheamă" pe Domnul ? „Atunci Dumnezeu a răspuns lui Moise : «*Eu sunt Cel ce sunt*». Apoi i-a zis : «Așa să spui fiilor lui Israel : *Cel ce este* m-a trimis la voi !»" (*Ieșirea*, 3, 14.) Așadar, Dumnezeu nu doar chip nu are, dar nici nume. Tetragrama sacră YHWH, transliterată Yahweh, nu reprezintă, așadar, un nume propriu-zis, pentru identificare ; ceea ce, la drept vorbind, nu se întâmplă nici în cazul pluralului Elohim (Cei puternici) și nici în situația multor aproximări simbolice, precum Haelohim, El Hael, El Elion, El Roi, El Shadai, El Oman sau Adonai Dintre toate pseudonimele convenționale mai nimerită rămâne însă tautologia sacră „*Cel ce este*", singura admisibilă pentru aproximarea neaproximabilului. Dacă am adopta un punct de vedere propriu mai degrabă istoriei filosofiei, am fi în drept să descifrăm în această formulă o înaltă achiziție ontologică, lesne de pus în paralel cu primele eforturi presocratice de a surprinde o unică substanță ; dacă acolo însă e vorba de o esență fizicală sau matematică a lumii, aici substanțialitatea e supralumească, pogorâtă din ceruri asupra oamenilor. Revelându-se acestora, prin intermediul lui Moise, ei nu vor ști altceva despre Tatăl lor ceresc decât că *este*, că *există*, că e singura *Ființă* incontestabilă. Dumnezeu e veșnic, inalterabil, sieși suficient. El se cuvine admis *cu* absolută certitudine *ca* absolută certitudine. El trebuie venerat în calitate de reali-

tate ontică exclusivă. Repetatele tentative medievale și moderne, de la Anselm la Descartes, Kant și alții, spre a elabora argumentul ontologic (centrat pe : Îl gândesc, deci există !) pornesc, evident, de la presupoziția inversă (El există, trebuie în consecință să-L gândesc !). Argumentul ontologic e, de fapt, unul logic ; iar primordială nu poate fi, pentru un credincios, decât efectiva existență a lui Dumnezeu. Și tocmai pentru că Dumnezeu *este*, El și este *iubit*. Cât privește imperativul iubirii Tatălui ceresc de către toți fiii Săi pământești, din el va deriva și porunca adresată lor de a-și cinsti părinții reali. Dumnezeu îi va scoate din țara robiei și le va da țara făgăduinței, în care vor avea zile multe și fericite numai în ascultare față de Părinte — și față de părinți !

Nu există decât Unul Dumnezeu. El obligă la supunere. *Thorah* fundamentează relația ; o variază toate cărțile următoare, cu deosebire *Psalmii*. Domnul este atotputernic, atoatecreator, atoatestăpânitor, atottiitor. Omul trebuie să se smerească în fața Lui, să-L asculte, să-L urmeze în toate cele rânduite de El. Subliniez de dragul evidenței : aceasta este singura pozitivitate evidentă, faptul că *El este*. Restul nu face decât să prescrie cum se pot împărtăși oamenii din El — respectiv cum să-și înfrâneze și să-și îndepărteze slăbiciunile, cedările, lașitățile ivite în calea iubirii Lui. Poveștile, cronicile, cântările, plângerile, recomandările balansează, toate, între imperativul cinstirii neclintite a Domnului Dumnezeu și neîndeplinirea acestui imperativ categoric, motiv al păcătuirii și al pedepselor. „Marii" profeți Isaia, Ieremia, Iezechiel, Daniel și cei 12 profeți „mici" nu vor înceta să clameze crima și pedeapsa, detaliindu-le inclusiv prin înrobirile poporului evreu.

Omul este mic, slab, trecător, reazemul lui e doar Cel măreț și veșnic care l-a făurit și continuă să-l călăuzească. Doar Dumnezeu există cu adevărat; omului îi ajunge părelnicia. „Cel ce este" instituie un soi de prim eleatism total; restul doar pare a fi, pentru o clipă, ca revers heraclitian al veșniciei — ca vălul Mayei. Ființa Supremă transcende orice ființare de moment. Dumnezeu își alege oamenii cu care să pecetluiască legământul, dar aceștia se dovedesc bicisnici, recad mereu în păgânism. El îi ajută, îi ia de mână, îi duce, încetul cu încetul, pe calea cea dreaptă. Chemarea lui Moise are acest suprem sens pedagogic. E nevoie de un învățător-mijlocitor care să-i educe pe oameni, să-i ridice pas cu pas la nivelul obligațiilor lor. Aproape tot ce e poveste legată de scoaterea evreilor din Egipt, traversarea deșertului, apropierea de limanul făgăduit — răsfrângere pământeană a unicului liman care este Dumnezeu — ilustrează supraomenescul efort uman depus de Moise pentru a făuri din poporul său poporul lui Dumnezeu, poporul Legii lui Dumnezeu. Moise își călăuzește neamul prin vicisitudini și păcate; în calitate de om nici el nu poate fi cu totul lipsit de slăbiciuni, drept care va muri în fața Ierihonului; dar numai după ce a reușit să surclaseze orice premergător legământ, sudând ca nimeni altul de până la el neamul ales cu Cel care l-a ales întru îndumnezeire.

Legea este marea izbândă a lui Moise, cel călăuzit de Dumnezeu. Dar, atenție! În măsura în care transcendentul coboară în imanent, Unul în multiplu, universalul abstract în particularul concret, nu se poate să nu se producă și anumite alterări — conforme alterității asumate. Și nu este vorba acum numai de căderile însoțitoare ale înălțării; ci de anumite inadecvări obligatorii chiar

în efortul de adecvare. Căci Legea se transferă într-o legiuire pentru oameni, cu întreaga sa încărcătură omenească specifică. Originea Legii e divină, funcționarea ei este pământeană. De aici transferul pozitivității unic-universale în negativități particulare : o consecință nu de tot corespunzătoare sursei. Toate poruncile care trec iubirea față de Părinte (și față de părinți) în termeni de comportament propriu-zis, indică mai degrabă ceea ce omul *nu* se cuvine să făptuiască. Numai premisa e pozitivă : cupola generală sub care se rânduiesc legile. Acestea, ca detalii generate, îmbracă forma negativității. Poruncile devin, majoritar, interdicții !

Ce urmează primului enunț, Eu sunt Domnul Dumnezeul tău ? ! Să *nu* ai alți dumnezei în afară de Mine ! Să *nu*-ți faci chip cioplit, lucruri asemănătoare jos, pe pământ, cu ceea ce sus, în cer, nu are nici o asemănare ! Să *nu* te închini și să *nu* slujești idolilor ! Să *nu* iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert ! Să *nu* lucrezi decât șase zile, iar în ziua a șaptea, odihna Domnului Dumnezeului tău, să *nu* faci nici un lucru ! Până aici sunt enumerate interdicțiile rezultate din Ființa Părintelui. Urmează cezura care dublează cinstirea Lui prin cinstirea părinților. Iar apoi se precipită interdicțiile cu totul particulare și omenești, originate și ele în Binele divin, dar aplicate în chip evident răului uman. Să *nu* ucizi ! Să *nu* fii desfrânat ! Să *nu* furi ! Să *nu* mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău ! Să *nu* dorești nimic din câte are aproapele tău !

Pe cele două table cioplite și apoi recioplite de către Moise. Dumnezeu scrie și rescrie poruncile Sale de bază, pentru a fi urmate de oameni, de specia umană. Ele conțin marea revelație a oricărei ontologii religioase monoteiste și o seamă dintre urmările ce decurg din ea. Dar, deocamndată, le-

gile umanității se articulează prioritar pe refuzul inumanităților ; anume a faptelor și acțiunilor nedemne de om, dar pe care oamenii le practicau totuși pe larg înaintea legământului lor sacru cu Părintele ceresc ; și în care, spre nenorocirea lor, mulți dintre ei vor mai persevera și după primirea Legii. Deși, o dată enunțată, Legea obligă să nu o mai încalci. Drept care, dacă o vei încălca, nu vei mai scăpa de conștiința răului săvârșit. Abia acum ajunge păcatul pe deplin cunoscut. Din păcatul primordial, neascultarea de către Adam a Domnului, derivă păcatele cele multe pe care, inspirat de Dumnezeu, Moise le formulează supușilor săi : supușii Domnului ! Legea statornicește conștiința încărcată de cunoașterea păcatului, a fiecărui în parte păcat.

Constatărilor de până acum li s-ar putea aduce obiecția că în *Ieșirea*, apoi în *Leviticul*, *Numerii* și *Deuteronomul* Moise enunță foarte multe prescripții despre ce, când și cum *trebuie* evreul credincios să îndeplinească. Așa este, fără îndoială. Legiferările detaliate par să aibă un conținut pozitiv propriu, de neredus doar la interdicții. Dacă le vom reciti însă cu atenție, vom identifica sursa lor restrictivă. În majoritate ele provin din ceea ce credinciosul *nu trebuie* să facă ; și numai pe această bază sunt enumerate toate cele câte se cuvine să întreprindă. Micile pozitivități omenești se leagă de marea pozitivitate divină prin intermediul negărilor pe care fragila făptură pământeană e cazul să și le întipărească statornic în cuget.

Această particularitate precumpănitor interdictivă a legiferărilor din *Thorah* explică și accentuatul amestec, de până la suprapunere, a sensului lor etic cu cel juridic, suprapunere ce va sta la baza comentariilor din *Talmud*. Or, jurisdicția nu se li-

mitează la a trece interioritatea morală în exteriorizările comunitare, rostul ultimilor constă, în principal și principial, în zăgăzuirea ilegalităților. Dacă legea publică n-ar fi mereu încălcată, n-ar fi nevoie de slujitorii ei, de tribunale și de judecători care să pronunțe sentințe cât mai drepte. De până la înțeleapta judecată solomoniană cu cele două femei desfrânate și cu fiul cel viu de care numai uneia — mamei adevărate — i s-a făcut milă la perspectiva tăierii lui în două, așadar până la Solomon regii evrei nu sunt numai conducători războinici și ziditori de templu, ci mai sunt și judecători, ale căror verdicte enunțate în fața obștei nu le contestă nimeni. Cele zece porunci de bază și toate poruncile suplimentare lăsate cu literă de lege de către Moise sunt transferate astfel instantaneu, tot după pilda marelui profet, în efective judecăți asupra celor ce le încalcă.

Evangheliile se vor menține în decisivă măsură în sfera moralității pure. Iubirea aproapelui, cu tot ceea ce decurge din ea, rămâne un precept *ideal*, pe care nici parabolele lui Iisus și nici învățăturile lui Pavel, variindu-l, nu-l vor fărâmița în prea detaliate prescripții de comportament *real*. Ultimele decurg din primul, dar mai au trebuință de scrupuloase particularizări. Judecătorul Suprem este judecat de Pilat, dar El propriu-zis nu judecă, sau judecă precum pe cei care pârăsc pe femeia păcătoasă și care nu este nici unul fără de păcat, spre a arunca piatra. În prima sa venire El nu vestește *decât* porunca nouă pe care le-o dă oamenilor : „Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul.“ (*Ioan*, 13,34.) Cât privește Judecata din urmă, ea e imaginată ca *reală* tot numai în virtutea fundamentalei disocieri *ideale*, între bine și rău, între virtute și păcat.

În *Cărțile lui Moise* religiozitatea se extinde treptat asupra întregului comportament uman. Moralitatea se revarsă în exterior, cuprinde ansamblul reglementărilor de viață comunitară. Astfel își mai și îngrădește idealitatea, renunță la câte ceva din articularea ei pură. Pur nu rămâne decât Dumnezeu, omul își asumă toată impuritatea care îi este proprie. De aici strania îmbinare a premiselor „spiritualiste" cu urmările „materialiste" — maculare de care învățătura creștină se va feri, îngrădind transferul în sfere prea lumești. (Altceva este Biserica. Cultul bisericesc va trebui să transfere idealitatea în propria-i realitate, tot pentru a asigura ordinea lumească în rândul enoriașilor.)

Ajungem la un dublu paradox. Dumnezeul iudeu este cel mai imaterial cu putință, interzice orice chip cioplit, orice degradare prin înfățișare : căci Domnul n-are „față", „chip", deci nici „stil". Iudeul își corelează însă credința, aici și acum, cu toate particularismele corporale, materiale, faptice. Dumnezeul creștin nu mai este într-atât de rigorist. El acceptă medierile, Se întrupează și Se lasă întruchipat. Creștinului îi insuflă însă un spiritualism moral păstrat în enunțurile de bază și, măcar sub raportul lor, neamestecat cu cele lumești, inclusiv și mai cu seamă cele de ordin mercantil. De aici provine și concomitenta acceptare și amendare creștină a bogăției materiale, acceptată ca realitate, amendată din punctul de vedere al idealului spiritual.

Pentru evrei, de vreme ce legile sunt drepte, ele trebuie *ca atare* să patroneze și dreptatea instituită. *Thorah* și ulterioarele cărți ale *Vechiului Testament* descriu o dublă și concrescentă instituționalizare : preoțească și regală, clericală și statală. Legiferările sunt principii *și* totodată practici. *Noul Testament*, în orice caz în *Evanghelii*, menține binele

mereu la nivelul principiilor. Preferința acordată de atâția credincioși iluștri anume *Evangheliei după Ioan* concordă cu idealitatea lui Hristos menținută și în realitatea lui Iisus. Unii exegeți au ajuns chiar să relativizeze însemnătatea Scripturii în favoarea Mântuitorului, ca temei absolut al credinței. Ucenicii Lui ar fi fost nevoiți să transfere pildele lumești în recapitulări omenești, Cartea neconstituind decât o urmă vagă a Ființei Supreme. Treptat, *Evangheliile* sinoptice și *Faptele Sfinților Apostoli* ar fi cedat ispitei mai concrete a „istoriei"; iar *Epistolele Sfântului Apostol Pavel* ar fi inaugurat transferul către cultul bisericesc practic. Ultimele vor servi pentru elaborarea dogmaticii, ca ghid al comportamentului cu diferite prilejuri lumești. Primele se vor dovedi cele mai nimerite pentru variatele prelucrări artistice, inclusiv plastice, îmbinând „ideea" cu „chipul"; dar nu întâmplător arta religioasă avea să aibă parte de atâtea ori, în istoria creștinismului, de suspiciunea debordării religiozității prin artă. Reacțiile nu vor întârzia nici față de prea fastuoasa, deci lumeasca, punere în scenă a cultului bisericesc, mai cu seamă de către catolicism, nici față de concretizările unei arte religioase prea „realiste"...

În iudaism legiferările morale și cele juridice sunt aproape *simultane*. În creștinism, jurisdicția, inclusiv cea bisericească, va fi *ulterioară* enunțurilor din *Evanghelii*. Până și explicitările dreptei credințe prin dogmele bisericești vor fi consfințite abia la Sinoadele ecumenice patronate de episcopi ortodocși și de împărați bizantini. Dar oare reglementările de comportament și de drept din tratatele *Talmudului* nu detaliază cam în același mod prescripțiile din *Thorah*? Da și nu. Concretizările lumești suplimentare se află la îndemână. Dar ele au fost

de la început numeroase. În ce fel să-şi alcătuiască evreul lăcaşurile de cult, activităţile preoţeşti, rugile, jertfele, sărbătorile, cè şi când să mănânce (adică să *nu* mănânce), cum să se cureţe (să *nu* viețuiască în necurăţenie), cum să ofere daruri şi să aplice pedepse, ce îndatoriri speciale să îndeplinească el cu diferite prilejuri, cum să se comporte în război şi pe timp de pace, la muncă şi în timpul odihnei, faţă de femeile lui, cu care când să facă şi când să *nu* facă dragoste, faţă de superiori şi faţă de robi etc. etc., toate acestea ţin de o *practică* de zi cu zi, care derivă din principii, dar care sunt imediat, încă de către Moise, transpuse în reguli de comportament.

Am putea vorbi de *substanţa* religiozităţii, de *atributul* ei moral, ca şi de *modurile* realizării lor în viaţă. Triada e cea pusă de Spinoza la temelia *Eticii* sale. Şi pe bună dreptate, căci Spinoza a rămas evreu în spirit chiar şi după excomunicarea lui din comunitatea iudaică, Marea şi derutanta identificare spinoziană a substanţei cu Dumnezeu, atât de des şi de contradictoriu interpretată, valorifică evident o tradiţie iudaică, pe care o transferă din monoteismul religios în cea mai monolitică, sub raport arhitectonic, filosofie. Ar fi lesne de invocat propoziţiile fundamentale pe care îşi axează Spinoza demonstraţia — spre a sugera atât disocierile cât şi reasocierile, de proveniență intim religioasă, dintre substanţă (cu atribute) şi modalităţi...

Nu vom confunda, desigur, nici „straturile“ legiferărilor lui Moise. Dar vom concede interpunerea atributală a legii morale între substanţa divină şi modalităţile în care un credincios poate şi trebuie să-şi onoreze, ceas de ceas, credinţa. Legământul cerea ca Dumnezeu să fi transmis, prin Moise, către oameni, poruncile Sale. Divinitatea patronează mo-

ralitatea, aceasta decurge din Aceea. Dumnezeu n-are însă nevoie pentru Sine de cele zece porunci. Ele sunt atributele credinței; și ele întemeiază practicile de cult și comportamentale. Putem invoca și o altă triadă. Credința în Dumnezeu se menține drept valoarea generală, cu adevărat universală; tablele Legii o particularizează; iar prescripțiile concrete din *Thorah* și din *Talmud* le individualizează — potrivit cu nevoile fiecărui individ. Planurile sunt distincte și corelate.

Morala celor zece porunci, în formularea din *Ieșirea* și reformularea din *Deuteronomul*, derivă din religiozitatea monoteistă descoperită și trimite spre forme și formule de cult. Ultimele sunt presupuse ca fiind corespunzătoare celor dintâi. Tocmai prescripțiile de cult sunt însă cele mai puțin statornice — exceptând comunitățile evreimii ortodoxe. Perenă mai cu seamă rămâne veriga moralității mijlocitoare, căci, în afara smeritei sale rugi, omul are despre Dumnezeu puține lucruri de spus, mai cu seamă despre ceea ce *nu* reprezintă El. De aici derivă și amintita împrejurare a „negativității" legiferărilor morale. Moralitatea apare mai ales prin interzicerea imoralității. Acest caracter specific al poruncilor cu caracter moral a putut fi ușor integrat nu doar în practica jurisprudenței, ci și în reglementările religioase creștine sau mahomedane. Relația dintre factorii morali și cei juridici, dintre eventuala lor concomitență ori posibila lor succesiune, pretinde desigur cercetări specializate, care depășesc sfera noastră de interes și de cunoștințe.

Cert este că fidelitatea față de suprema evidență divină nu are cum fi aproximată deocamdată altminteri decât sub forma interzicerii diferitelor infidelități. Transcendentul absolut nu poate fi „tradus" în imanent decât într-o manieră fatalmente

trădătoare. *Traduttore, traditore:* aforismul italian îl intuise încă ebraica veche! Iudeii recunoșteau însă, chiar cu acest preț, nevoia saltului din pur în impur, din absolut în relativ, din spirit în corp, din idealitate în materialitate. Și și-au asumat acest salt mortal = salt moral! Omul nu se poate decât imperfect adecva divinității perfecte. Termenii rămân opuși în toate și pentru totdeauna, în ciuda legământului și a alianței. Abstracta iubire a substanței conviețuiește — nu neapărat pașnic — cu modalitățile de slujire maximal concrete. Legea morală leagă de spiritul pur materia impură. Trebuie să mențiii spiritul și nu ai cum ocoli materia. Chestiunea de căpătâi e cum concepi veriga de legătură. Ea va ajunge în creștinism mai direct mijlocitoare între cer și pământ, transcendent și imanent, Dumnezeu și om. Și va solicita o moralitate „mediană" mai pozitivă, *îmbunând* ambele extreme.

7

Tolstoi, ca vrăjmaș al formelor bisericești și ca adept al iubirii creștine de fond, s-a simțit obligat să purifice miezul credinței de aluviunile unui cult suspectat de păgânism. De aceea, din punctul lui de vedere, credinciosul trebuia să se întoarcă la esența învățăturii; or, această esență, acoperită și falsificată, ne este oferită, intact, de *Predica de pe munte*. Dacă n-am avea decât Predica — și tot am avea creștinismul întreg!

Poruncile înscrise pe tablele Legii rezumă crezul lui Moise. Cuvintele din Predică adresate mulțimilor uimite sintetizează învățătura lui Iisus. Chintesența spiritului cristic ne oferă *Evanghelia după Matei* în numai trei capitole (5-7). (Luca se mulțumește cu o variantă prescurtată [6, 20-49], comple-

tată şi în alte pasaje ; Marcu omite Predica. Vom urma expunerea lui Matei.)

Punctul de pornire, chiar dacă situat după primele îndemnuri adresate credincioşilor, este raportarea la „Legea sau proorocii". Iisus avertizează că n-a venit să strice legea cea veche, ci ca s-o împlinească. Cunoscutele porunci n-au pentru ce fi înlăturate, trebuie doar ca ele să fie eliberate de maltratarea lor cărturărească şi fariseică, să fie perfecţionate în lumina perfecţiunii divine : „Fiţi, dar voi, desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este" — ultimul verset din capitolul prim. Către finalul Predicii mai este o dată reafirmată continuitatea : „...aceasta este Legea şi proorocii".

Pe parcurs tocmai promisa împlinire discontinuă este însă detaliată. Nu numai să nu ucizi, dar nici să nu te mânii pe fratele tău (frate fiindu-ţi orice om), să nu-i fii potrivnic, să te împaci cu el. Nu numai cu fapta, dar nici cu gândul să nu comiţi adulterul ; şi îndeobşte să nu păcătuieşti, să te lepezi de orice e păcătos în tine, în ochi, mână sau mădulare, pentru a-ţi păstra neîntinarea în întregimea ei. Să nu juri strâmb, desigur, dar îndeobşte să nu juri, nici pe cer, nici pe pământ, nici pe Ierusalim, nici pe capul tău. Cuvântul să-ţi fie măsurat, fără de exagerare. Să nu vrei să-ţi dovedeşti credinţa pentru auzul altora, ca prin făţărnicia exteriorizărilor să te înalţi în ochii lor — ci să te rogi, să posteşti, să fii milostiv, darnic, drept „în ascuns", la vedere doar pentru Tatăl ceresc, Care vede, ştie, cumpăneşte totul. Identităţii divine (El e Cel care este) să-i corespundă o fidelitate omenească de sine, faţă de cele rostite şi făptuite : da să fie da, nu să fie nu, întru totul consecvent sieşi.

Momentul discontinuităţii faţă de legile anterioare se vădeşte cu maximă pregnanţă în cea mai

importantă dintre prescripții, aceea care aduce la lumină noutatea celei de a doua iubiri, complementară și de fapt suprapusă iubirii de Dumnezeu. Iubirea pentru oameni se verifică în deplinătatea ei... prin iubirea vrăjmașilor ! E o formulă care și astăzi șochează și cu atât mai mult trebuia să șocheze atunci, în timpurile unei asumate ferocități, prin radicalitatea cu care refuza orice radicalism. Premisa ei fusese mai înainte enunțată : oricine se mânie pe fratele său, vrednic va fi de osândă. Concluzia ajunge acum cât se poate de cuprinzătoare : nu te împotrivi celui rău ! La orice judecată omenească cedează-i potrivnicului, binecuvântează pe cei care te blestemă, răsplătește cu bine pe cei care te urăsc, roagă-te pentru cel care te vatămă și te prigonește : iubește-ți vrăjmașii ! E simplu să fii apropiat celor ce-ți stau aproape. E mult mai greu să-ți dovedești frățietatea cu cine nu-ți este sau nu vrea să-ți fie frate. Blânda povață hotărâtă îți pretinde să transformi în aproapele tău pe orice om, oricât de diferit ar fi ori s-ar arăta, oricât ți s-ar opune. Din această universală iubire, extinsă nerestrictiv asupra tuturor semenilor, indiferent de ceea ce îi deosebește în planuri neesențiale (sex, rasă, avere, statut public), va izvorî universalismul creștin. Îl va trăda, în litera și în spiritul său, oricine va accepta fie și o singură excepție în privința fraternizărilor : în clipa în care va disprețui pe un alt om, oricine ar fi, pe considerentul că este altfel — negru, nu alb, minoritar, nu majoritar, sărac, nu bogat...

Iisus explică, pe înțelesul ascultătorilor dar cu întorsături până astăzi incomode, de vreme ce iau în răspăr comodităților de toate felurile și, ca atare, pot fi urmate cu dificultate, cu înfrânarea și înfrângerea celor mai „firești" egoisme ; El explică așadar

unitatea indisolubilă dintre a-ţi iubi Tatăl ceresc şi a-ţi iubi fraţii pământeni — fii ai Lui, fără excepţie. În capitolul median este formulată ruga de temelie „Tatăl nostru...". În această, cunoscută până la tocire, rugăciune este implicată atât raportarea „verticală", la Dumnezeu, cât şi cea „orizontală", la semeni. Căci dacă ne gândim bine, atunci identificăm în iertarea greşiţilor noştri *condiţia* iertării greşelilor noastre, acoperită prin cuvântul de legătură „precum". Or, vom fi în stare să iertăm greşelile greşiţilor noştri — înainte şi pentru ca ei să ne ierte pe noi — exact în măsura în care vom fi capabili de iubirea fraternă faţă de ei. Această iubire va fi cea în măsură să ne mântuiască de păcat. Rezultă limpede consecuţia *cauzală* din insistenţa cu care îndemnul e reluat imediat după acel „Amin" pecetluitor al rugăciunii : oricine va ierta oamenilor greşelile lor fi-va iertat la rându-i de Tatăl ceresc ; iar de nu le va ierta lor greşelile nu va fi iertat în greşelile proprii ! De aici rezultă şi primul verset al capitolului final : „Nu judecaţi, ca să nu fiţi judecaţi." Astfel, este echivalată măsura în care judeci şi cu care te judeci, în care tu judeci pe altul şi în care altul te judecă pe tine. În caz contrar, rişti să vezi paiul din ochiul fratelui şi să nu iei seama de bârna din ochiul tău. Concluzia urmează exact acolo unde se reafirmă şi continuitatea tradiţiei sacre : „Ci toate câte voiţi să vă facă vouă oamenii, asemenea şi voi faceţi lor, că aceasta este Legea şi proorocii."

Fusese sau nu fusese urmată respectiva tradiţie ? Da — conform legământului ; nu — întrucât legământul nu se extinsese asupra tuturor. De la distrugerea cetăţii Sihem de către fiii lui Iacov şi până la răzbunarea Esterei asupra nelegiuiţilor cetăţii Suza, neamul ales li s-a opus şi nici n-a avut cum

să nu li se fi opus celor fără de credință dreaptă. Întreg drumul aventuros al poporului condus de Moise din Egipt până în Canaan e și el presărat cu vrăjmășii, războaie, omoruri. Moise nu se dă în lături de la pedepsirea nelegiuiților proprii, dar mai cu seamă de la măturarea din drum a oricăror semințiі necredincioase, păgâne, barbare. Așa trebuia să se fi întâmplat în temeiul legământului pecetluit cu Avraam, Isaac, Iacov și urmașii lor. În spirit fusese un legământ universal, în fapt — unul particular. Monoteismul și-l revendicase un singur neam, doar pentru sine. Au fost în istorie și perioade de prozelitism iudaic. Dar, dincolo de asemenea situații ajunse excepționale în condiții istorice dominate de antisemitism, comunitatea religioasă a coincis cu cea etnică. Până astăzi, evreu te naști, din mamă evreică, e modul natural ca să intri în comunitatea celor de o seamă. Apartenențele, de neam și de credință, se suprapun. Și Iisus are mamă evreică, dar El e botezat de Ioan cu apă, Duhul lui Dumnezeu a fost văzut pogorându-se ca un porumbel peste El. Iar întru Fiul Său iubit Dumnezeu a binevoit pentru toate neamurile, pentru orice om.

Religia mozaică trebuia să fie a unora, nu a tuturor. Religia creștină, din punctul ei de vedere, trebuie să fie a oricui, poate fi a tuturor. Legământul s-a extins, potrivit însești substanței sale, într-unul universal. Așa ar fi fost și ar fi cazul să se întâmple. Întrucât nu se întâmplă așa, e o contrafacere. Alegerea nu mai cunoaște, în principiu, excepții. Cel care exceptează pe oricine de la alegere o trădează. Nici o vrăjmășie între frați nu mai este admisibilă : de acum înainte ar trebui să se stingă definitiv ura lui Cain față de Abel !

Subliniez încă o dată : iubirea între fraţi *împlineşte* iubirea pentru Tată ! Fratele cel mare ar face bine dacă l-ar iubi pe fratele cel mic, mort şi înviat, pierdut şi aflat, plecat în lume şi întors acasă, să-l iubească asemenea tatălui dornic să-şi ierte fiul risipitor — după cum, oarecum invers în litera poveştii dar asemănător în spiritul ei, risipitorul Iosif îşi aduce fraţii, împreună cu tatăl lor, din Canaan în Egipt, spre a-i salva de foametea din anii secetoşi prezişi. Marta, cea care de multe se îngrijeşte şi pentru multe se sileşte, ar trebui să o iubească pe sora ei Maria, care, aşezându-se la picioarele Domnului şi ascultându-I cuvântul, şi-a ales partea cea bună. Femeii păcătoase i se iartă totul, „căci mult a iubit“ şi a fost mântuită prin credinţa ei. Cea prinsă în adulter nu este osândită, fiindcă nimeni nu cutează să arunce cel dintâi piatra asupra ei, neştiindu-se fără de păcat. Aceste şi multe alte pilde învaţă aceeaşi împlinire prin iubirea fratelui de către frate, a sorei de către soră, a oricărei femei şi a oricărui bărbat de către oricare dintre semenii lor.

Mereu este reafirmată o dublă condiţionare : bunul Dumnezeu cere bunătate faţă de oameni şi numai bunătatea faţă de oameni garantează pătrunderea bunătăţii lui Dumnezeu. Din această intercondiţionare decurg toate recomandările privitoare la viaţa pe care dreptcredinciosul se cuvine s-o urmeze pe pământ spre a dobândi viaţa veşnică în ceruri. Omul trebuie să aleagă între două căi posibile — să aleagă anume calea spre viaţa adevărată care i se deschide prin poarta cea strâmtă ; între doi pomi — să aleagă anume pomul care face roade bune ; între două case — să aleagă anume casa clădită pe stâncă. Dar în ce fel poţi alege casa pe stâncă, rodul bun, calea dreaptă ? Într-acelaşi fel : aşezând mereu iubirea în

locul urii. Pentru acest lucru trebuie însă ca nevoile spirituale să primeze asupra celor materiale. Pentru ca ochiul să-ți fie curat, ca trupul să-ți fie luminat, trebuie să aduni comori în cer și nu comori pe pământ. Cu alte cuvinte, de pe pământ să-ți aduni comorile din cer. Sufletul înseamnă mai mult decât hrana, trupul mai mult decât îmbrăcămintea. Și nimeni nu poate sluji deodată la doi stăpâni, lui Dumnezeu și lui mamona. Lui Dumnezeu îi slujești cu sufletul și cu spiritul, *dacă* nu te vei opune orgolios celorlalte făpturi create de El. Așa ajungem la îndemnurile maximalist minimizate : fii asemănător cu păsările cerului și cu iarba câmpului, nu te îngriji de ziua de mâine, se va îngriji ea de ale sale, deoarece mereu se va afla sub grija Părintelui.

Pilda finală a *Predicii de pe munte,* cu păsările cerului și cu iarba (crinii) câmpului, rimează intim cu fericirile enumerate la începutul ei. Sunt fericiți cei săraci cu duhul, cei ce plâng, cei ce flămânzesc și însetează de dreptate, cei milostivi, cei curați cu inima, făcătorii de pace, cei prigoniți pentru credința lor. Ei sunt sarea pământului, ei sunt lumina lumii. Lumina lor va lumina astfel înaintea oamenilor. De pe acum, din primul capitol, e invocată o cetate aflată pe vârf de munte și care nu poate să se ascundă. Acestei cetăți îi corespunde casa de pe stâncă, din final, pe care ploaia, râurile, vânturile nu o pot clinti, fiindcă e întemeiată pe stâncă...

Fiul lui Dumnezeu e Fiul Omului. El îi înfrățește pe toți fiii pământului întru Tatăl ceresc. Pe de o parte, omul e uman, prea uman prin păcatul săvârșit, el e întinat de greșeli și perseverează în rău. („Ajunge zilei răutatea ei.") Pe de altă parte, însă, omul are totodată acces la bunătate și, prin ea, la mântuire. Printr-o poartă strâmtă, viața lui trecătoare se poate deschide către viața veșnică. Pentru

aceasta el trebuie să se pătrundă, în fiece moment al existenței lui păcătoase, de credință, smerenie și har. Transpuse în termeni pământești, ele se însumează în moralitate.

Moralitatea pretinsă de învățătură e, de astă dată, pură, esențializată, eliberată de multiple reglementări exterioare, inclusiv de ordin juridic (deocamdată și de ordin bisericesc). *Noul Testament* încape în mai puține pagini decât cel *Vechi*, din același motiv pentru care prescripțiile din *Evanghelii* sunt mai concentrate decât cele din *Thorah*. Moise are de ordonat în detalii o dezordine ce nu cunoaște legi, ci numai fărădelegea. Iisus folosește legile deja elaborate, focalizând atenția asupra nucleului lor. Ești moral dacă ești curat, drept, bun. Față de semenii tăi să fii virtuos, atunci te vei dovedi și cucernic. Degeaba te tot rogi dacă te comporți hain. Zadarnic postești dacă-ți nesocotești apropiații. Or, la modul ideal apropiat îți este, ar trebui să-ți fie, orice om. „Căci — rezumă apostolul Pavel într-o formulă concluzivă — nimeni dintre noi nu trăiește pentru sine și nimeni nu moare pentru sine." (*Romani*, 14, 7.)

Creștinismul procedează la un reducționism atoateînsumator. Reușita cea mare se măsoară cu reușita cea mică, iar cea mică deschide calea spre cea mare. Ce pretinde iubirea celuilalt? Să-ți înfrânezi poftele, interesele, prerogativele. Moralitatea parvine astfel la nucleul ei peren, cel ce se va dovedi a fi *alfa* și *omega* ei : altruismul de la antipodul egoismului. A-ți iubi aproapele ca pe tine însuți conține, spuneam, o limitare specific omenească, pe înțelesul oamenilor și pe măsura puterii lor. Omul nu e în stare să renunțe cu totul la interesul propriu. Cât timp trăiește, el ia act de corpul său, de pornirile sale, n-are cum ieși din determi-

nările lui. Problema nu e să nu-şi recunoască egocentrismul, ci să-şi fortifice cu bună ştiinţă altruismul, până la o cât mai deplină echilibrare. La asta nu se ajunge doar în recluziune, de aceea suficient de multe practici de izolare aparent neegoistă mai şi ascund un specific egoism înveşmântat religios. *Predica de pe munte* nu pretinde, în orice caz, să te ocupi numai de Dumnezeu, nu şi de oameni. Dimpotrivă, atât fericirile înfăţişate la începutul ei cât şi adevăratele comori enumerate către sfârşit, orientează viaţa în perspectiva frăţietăţii cu toţi ceilalţi care trăiesc doar şi ei. Viaţa lor se impune drept criteriu *egal* cu viaţa mea. Dacă e un criteriu superior, cu atât mai bine ; dar ajunge să fie numai concordant — pentru a fi criteriu al moralităţii. Modelul suprem, cristic, e altruist la modul absolut ; dar orice model omenesc ajunge dacă iubeşte pe ceilalţi *precum* pe sine. În orice situaţie parvenim la surclasarea spirituală a primordialelor date naturale.

Se vor găsi şi voci care să clameze altruismul ca decadent, străin firii „animalice" a omului, siluind-o din afară cu precepte total contrare naturii sale războinice, neiertătoare, asupritoare. Cea mai ilustră antiteză va opune moralităţii iudeo-creştine o morală a imoralităţii „supraomului", forjat din surse persane şi greceşti, din Zarathustra şi Dionysos — opuşi împreună Răstignitului. Cu timpul egoismul individual va fi celebrat laolaltă cu egoismul naţional, etnic, rasial. Aceasta va fi o „ceartă" prin excelenţă modernă, între două atitudini întru totul opuse atât la nivel individual cât şi la nivel colectiv. Dar, după parcurgerea atâtor „antitetici" din veacul trecut şi din acest secol, „teza" alegerii omului pentru Dumnezeu, *adică* pentru ceilalţi oameni, se impune din nou ca actuală, mai actuală decât altă dată.

Și, ca să revenim la Tolstoi, gânditorul atât de suspectat de erezie față de Biserică și dogmele ei : dreptatea originară, reafirmată în chip original, se află de partea lui. Căci binele creștin, în litera și spiritul său, e să-ți ierți, să-ți slujești, să-ți iubești aproapele. De faptul că nu e lesne de obținut nici atâta lucru se va fi încredințat, și nu o singură dată, chiar păcătosul conte dornic de a se înfrăți cu cât mai mulți mujici, sectanți, nedreptățiți autohtoni și străini, creștini și de alte credințe. Slab ca toți oamenii, el s-a îndoit că și-ar putea iubi semenii mai mult decât pe sine. Și s-a încăpățânat în acest exercițiu al iubirii lor mai presus de sine, măcar cât pe sine, fie și nu cu mult mai prejos decât pe sine. Din acest efort de dăltuire a moralității sale i-au și purces cărțile — pe care le-a tot suspectat de imoralitate...

Marea învățătură a întemeierilor și reîntemeierilor împlinite constă, cu adevărat, în iubirea pentru celălalt. E un program minimal echivalând cu unul maximal. Ideal în realismul lui. Veșnic în fiecare efort de o clipă. Pe el se vor mai înălța multe case și cetăți.

8

Câteva personaje întregitoare de învățătură.

Din Scriptura veche, cel mai vestit, enigmatic și solicitant este Iyyôb, nume bisilabic care ar trebui transcris Hijob sau măcar Iiov (lingvistic bine acordat cu Iisus), dar pe care ne-am obișnuit să-l folosim în varianta monosilabică, inexactă, Iov.

Numele lui provine din „iib", „a dușmăni", adică „a fi dușmănit". E cel mai celebru persecutat. Unul

situat și la început și la capăt de drum. Căci înainte mai fuseseră poemul babilonean *Dreptul care suferă* și *Povestea despre doi frați*, egipteană. În cel dintâi (știm noi oare cu certitudine dacă în timp cu adevărat primul ?) tăbliţele cu scriere cuneiformă vestesc despre un rege lovit de nenorociri : pe care la urmă zeul suprem Marduk îl readuce, datorită virtuții dovedite, în prosperitate. „Adâncă este fântâna trecutului." *Cartea lui Iov* încheie și ea un șir de mituri hagiografice. Totodată, inaugurează un alt șir, monoteist religios, creștin și mahomedan (personajul Aiiub). Tema va fi poetic variată până la Lear si Faust, și până în secolul nostru. Chiar și în *Vechiul Testament* identificăm însă destule paralelisme. Unul, direct, cu Ieremia, plângându-se în temniță : „Blestemată fie ziua în care m-am născut, ziua în care m-a născut maică-mea să nu fie binecuvântată." (20, 14.) Tânguirea sună aproape identic în gura lui Iov : „Piară ziua în care m-am născut și noaptea care a zis : un prunc de parte bărbătească s-a zămislit !" (3, 3.) Iar Iezechiel asociază, semnificativ, câtiva robi ai Domnului, drepți în și prin suferință, pe „cei trei bărbați : Noe, Daniel si Iov" (14, 14), care doar și singuri ar scăpa la o adică din urgiile abătute, din pricina multelor păcate comise, asupra țărilor și popoarelor, fiilor și fiicelor lor...

Rememorăm povestea. Un soi de „prolog în cer" (1-2) — exemplar si pentru cel goethean, numit chiar astfel — descrie provocarea lansată de Satan și învoirea dată de către Dumnezeu, față de „robul Meu Iov" : întâi, diavolul să-i ia toate bunurile și toți apropiații, apoi să-i atingă carnea cu lepră, cruțându-i doar viața. Târgul e încheiat spre a verifica dacă omul bun („fără prihană și drept si temător de Dumnezeu") va putea sau nu va putea fi adus de partea răului. Nevasta — urmașa Evei, cea per-

vertită de șarpe — îl îndeamnă : „Blestemă pe Dumnezeu și mori !“ Dar Iov rostise încă după prima sa încercare legământul celebru : „Gol am ieșit din pântecele mamei mele și gol mă voi întoarce în pământ ! Domnul a dat, Domnul a luat ; fie numele Domnului binecuvântat !“

Urmează drama (ca și) în cinci acte. Trei acumulează reproșurile — în câte trei cuvântări — ale celor trei prieteni. Elifaz, Bildad și Țofar și, respectiv, apărarea în valuri succesive a lui Iov (3-31). Al patrulea îl aduce pe Elihu în scenă (dintre prezumtivii martori ai dramei, participanți la reprezentația teatrală), pentru a oferi o altă justificare suferinței (32-37). Al cincilea e rezervat unui dublu „deus ex machina“ : mai înainte Însuși Dumnezeu dă răzvrătitului învățătură (în două cuvântări), iar apoi văzându-l smerit îl răsplătește cu mari bogății, cu noi fii și fiice, tot șapte și trei la număr (38-42). În text se vorbește de încă o sută patruzeci de ani dăruiți lui Iov. Exegeza talmudică opinează pentru un total de două sute si zece ani. Tot ea fixează răstimpul supliciilor îndurate ba la un an, ba la șapte. Nu ne preocupă însă nici savantele detalieri și nici eforturile hermeneutice de a distruge stratificările textului în timp, cu ipoteza unor eventuale interpolări târzii, printre care s-ar număra și includerea ulterioară a personajului Elihu ; nu avem nici abilitarea de a ne apleca asupra neclarităților filologice ale originalului și tentativelor de a le dezlega intențiile în diferitele traduceri.

De la întâia mustrare, Elifaz anunță argumentul de bază al oponenților lui Iov. Îl reproducem în trei variante românești. Galaction : „Ci omul își face singur truda, precum vulturii zborul din înălțime.“ Cornilescu : „Omul se naște ca să sufere, după cum scânteia [fiii flăcării, se explică în subsol] se naște

ca să zboare." Varianta oficială a Bisericii Ortodoxe Române, aprobată de Sfântul Sinod, cea pe care o evocăm îndeobște : „Ci omul își naște singur suferința, precum vulturii se ridică în aer, prin puterile lor." (5, 7.) Termenul central vrea să fie : „singur". Numai omul e — de la Adam — vinovat pentru crima și pedeapsa. Ar trebui deci să accepte *fericit* cearta Celui Atotputernic : iată povața. Dar Iov este *nefericit*. Orice om este slab și smintit, păcătuiește pentru păcat, ar trebui să priceapă atât vina originară cât și vinovățiile ulterioare ; tocmai întrucât este însă slab și smintit, se tot revoltă împotriva destinului său. Nici Iov nu vrea să înțeleagă luarea aminte a Domnului pentru omul atât de bicisnic, nu pătrunde motivele pentru care Dumnezeu îl urmărește, îi consemnează *și* nu-i mai îngăduie greșeala. Iov vede cum Domnul sporește și pierde, întinde și strâmtorează neamurile, cum scoate din minți căpeteniile popoarelor (!), lăsându-le rătăcitori în singurătăți. Dar mai constată și neselectivitatea osândei, sau ceea ce insuficientei lui puteri disociative îi apare ca o lipsă de selecție : „El nimicește și pe cel desăvârșit și pe cel viclean." (9, 22.) Motivul e amplificat într-un capitol întreg (24). Pentru ce nefericește Domnul pe cei drepți și îi fericește pe cei păcătoși ? De ce suferă nenorociții, sărmanii, muribunzii, iar tâlharii, desfrânații, ucigașii petrec ? ! Iov ar dori să afle intențiile ascunse ale Creatorului, să-I vorbească, să se apere înaintea Lui. Dar nu știe unde ar putea să-L găsească pentru a-și umple gura „cu învinuiri" — nu-L găsește *fiindcă* intenția îi este învinovățirea ! Și totodată recunoaște că nici n-ar avea cum să meargă *împreună* cu Dumnezeu la judecată, deoarece El *nu* este el, ca el, *nu* este om ci Însuși Judecătorul. Cine

altul ar fi îndrituit să pronunțe un verdict? E absurd ca deciziile supreme să mai fie înaintate unei curți de casație. Revolta e a omului fără minte, căci totul este predeterminat, propria lui apreciere nu depinde de el, el n-are cum decide cât să trăiască și cât să sufere, când și cum să moară.

Învățătura poate fi expusă în termeni rigizi ori nuanțați. Pentru inflexibili *nimic* nu stă în puterea omului, nu numai verdictul dar nici șansa de a-l îmblânzi. Altfel spus, predestinarea e absolută, de nepătruns și de neclintit în totalitate și în orice parte a ei. Elifaz, Bildad și Țofar sunt maximaliști în minimizarea omului. Ei hipertrofiază adevărul până la a-i răpi omului orice alegere, opțiune, decizie, chiar șansa ca în viață — adică înainte de a muri — să fie bun, nu rău, mai degrabă bun decât rău. Premisa lor, pe cât e de simplă e tot pe atât de exacerbată : omul e păcătos, deci trebuie să sufere. Omul își merită întotdeauna soarta cea rea — fiindcă el a fost, este și va fi mereu rău. Crima e pre-scrisă, pedeapsa nu poate fi prescrisă. Numai Dumnezeu știe pe cine, când și cum să lovească. El va lovi însă negreșit. Căci este un Dumnezeu pedepsitor. Dreptatea Lui e cruntă, neiertătoare. Pedepsitul e implicit criminal, de vreme ce a fost pedepsit înseamnă că trebuie obligatoriu să se recunoască criminal, să accepte totul fără crâcnire. Cine cârtește își agravează vina. Dar de fapt e oricum fără de scăpare. Și atunci, ce să facă? Să se recunoască „un vierme", o „putreziciune", necurat din clipa nașterii și destinat prăbușirii până la moarte. Așa este, replică Iov, dar *nu* accept — prefigurare a răzvrătirii lui Ivan Karamazov. Refuz acest destin, îl contest, mă opun lui cu îndârjire, chiar dacă inutil. Într-un lung răspuns final (26-31) își sinte-

tizează argumentele. E curat ; e osândit în chip nemeritat. Nicicând nu se va lepăda de convingerea în nevinovăția lui, în dreptatea sa, nicicând nu va regreta zilele câte le-a trăit și pe care le-a trăit așa cum s-a cuvenit. Învinuirile potrivnicilor le va înnoda în jurul capului său „ca o cunună". Va transforma, adică, blamul în virtute. Nefericirea de ce nu-l pândește întotdeauna pe cel nedrept ? Pentru ce e confundat omul legiuit cu făptuitorii fărădelegilor ? De ce strigătele lui disperate rămân fără răspuns ?

Aici intervine Elihu. Îl mânie neputința prietenilor lui Iov de a apăra dreptatea Domnului. Se interpune între acuzatorii neiscusiți și acuzatul neînțelept. Argumentele lui Elihu le prevestesc pe cele ale lui Dumnezeu. Elihu este solul Domnului — asemenea unui înger al Lui. Învățătura e simplă, cum simplu e să tai un nod gordian. Dumnezeu e incomparabil mai mare decât omul, nu dă socoteală pentru ceea ce întreprinde, nu poate fi atins de priceperea noastră, dreptatea izvorâtă din puterea lui preaînaltă scapă înțelegerii noastre. Nu altceva vestește din norii cerului Dumnezeu Însuși. El e atotputernic, e atotputernicul. Știe totul, face orice. I se supun toate minunile creației. Hipopotamul și leviatanul par exemple transferate mai degrabă dintr-o vechime pre-monoteistă. Contează însă ideea. Liberul arbitru al unicului arbitru liber de orice determinare și predeterminare leagă, și cu alte prilejuri, severitatea Domnului de ferocitatea zeilor antemergători. Zeii supremi politeiști și Dumnezeul întâiului monoteism fac ce vor, cu cine vor, când vor. Atotputernicia ființei lor consfințește și sfințește dreptatea în toate făptuirile lor.

Iov, în fine, se dumirește. Abia acum pătrunde... impenetrabilul. A vrut să priceapă tainele. Acum

pricepe că sunt, anume, taine. Înțelege că nu le poate înțelege. Lucrările și lucrurile Domnului sunt prea minunate pentru mintea omului. E neînțelept ca omul să vrea să fie prea înțelept. Pe această cale ajunge orgolios. Devine bârfitorul Creației și al Creatorului.

Până acum, zice Iov, doar auzise despre Dumnezeu din spusele unora și altora ; acum ochiul său L-a văzut. Cum să interpretăm această deosebire de relevanță a simțurilor ? În litera ei, ea nu e conformă cu interdicția „chipului cioplit", cu imposibilitatea ca Iacov, Moise sau urmașii lor să-l vadă pe Dumnezeu. În spirit, e aproximată o mai relevantă — revelatoare — intuire a Lui. Nu e vorba atât de ochiul trupului, cât de ochiul minții. Acesta captează taina. Și, de pe urma acestei destăinuiri, Iov se urgisește, se pocăiește „în praf și în cenușă".

Rezultatul pare identic cu cele în zadar râvnite de prietenii săi ; dar de fapt *nu este*. Dumnezeu consfințește neasemănarea : „...n-ați vorbit de Mine așa de drept, precum a vorbit robul Meu Iov." (42, 7.) E concluzia finalului ; retroactiv, a întregii parabole. Elifaz, Bildad și Țofar vor fi iertați doar după ce vor aduce „ardere de tot", și numai din cauza lui Iov : din „dragoste" pentru Iov le va fi trecută cu vederea „nebunia". Care nebunie ? Aceea *dogmatică*, în sensul peiorativ încetățenit. Justiția divină pe care se tot străduiesc ei s-o reprezinte, de fapt o trădează, căci o transformă într-o predestinare a păcatului și a verdictului implacabil — o predestinare doar pentru rău, nu pentru o efectivă alegere între bine și rău. E o învățătură înmărmurită, vindicativă, neiertătoare, oarecum transferată din politeisme ce nu-și disimulaseră ferocitatea. Absentează din redogmatizarea monoteismului lor, pe de o parte, libertatea de opțiune (a cărei întreagă

povară Dumnezeu o așază, prin „târgul" Său cu diavolul, pe umerii slabi ai lui Iov), iar pe de altă parte, divina înțelegere pentru slăbiciunile tăriei omului celui bun, în cele din urmă totuși bun. Elifaz, Bildad și Țofar, potrivit atitudinii adoptate, n-ar putea fi iertați — căci incomensurabila distanță la care ei îl situează pe Dumnezeu anulează orice impact al Său cu omul, orice îndumnezeire a omului : robul încetează a mai fi asemănător în ceva cu Stăpânul, deci nici Stăpânul nu mai are pentru ce să se aplece cu înțelegere asupra robului.

Cu înțelegere : cu milă ! De fatala eroare a celor trei ne dăm seama în clipa în care realizăm că nu simt milă față de Iov. „Milă fie-vă de mine, aveți milă de mine, o, voi, prietenii mei, căci mâna lui Dumnezeu m-a lovit !" (19, 21.) Dumnezeu lovește pe cine crede de cuviință să lovească. Oamenilor să le fie însă milă de cel lovit, iată minima pretenție a suferindului. Elifaz, Bildad și Țofar nu au însă milă. Mila tot Dumnezeu o va avea, față de Iov care merită a fi miluit ; și chiar față de prietenii lui, care nu merită, dar sunt miluiți.

Dumnezeu nu i se adresează nici o dată celui de al patrulea interlocutor al lui Iov. Acest lucru ar putea confirma ipoteza interpolării târzii a lui Elihu ; sau rolul său de trimis divin. În adoptarea variantei din urmă ne pare importantă observația din text : „Elihu însă așteptase pe când ei vorbeau cu Iov, fiindcă ei erau mai în vârstă decât Elihu." (32, 4.) Al patrulea e mai tânăr decât ei trei. Potrivit convențiilor obștești, e deferent față de vârstnici. În același timp, tocmai vârstnicii sunt pândiți de rigiditate, de dogmatism. Aceasta ar fi antinomia reală. Dar chiar și la nivel simbolic ar putea fi vorba de medierea unei moralități în

dreptatea ei mai tânără, mai nouă. Dacă am muta confruntarea în termeni nou-testamentari, atunci Elifaz, Bildad și Țofar ar fi cărturarii și fariseii *Evangheliilor*, iar Elihu — un soi nou de apostol al unei noi credințe.

La rândul său Dumnezeu e imaginat cumva „stratificat" : încă ancorat în mitologia hipopotamului și leviatanului, încă de o severitate care când și când aduce a ferocitate, însă deja capabil de a răsplăti dreapta suferință, de a avea înțelegere, de a manifesta iertare, de a propovădui milă. Desigur, dacă la procesul lui Iov am adopta rolul de „avocat al diavolului", nu ne-ar fi greu să ne alimentăm scepticismul cu privire la atotcuprinzătoarea bunătate divină.

Primul argument : pentru ce acceptă Domnul provocarea lui Satan, făcând din Iov un pion al unui „joc" supramundan ? Credinciosul va răspunde simplu : fiindcă așa vrea Dumnezeu, voia Lui nu poate fi nici pătrunsă, nici explicată. În plus, aici e evident vorba de o parabolă concretă a unei legități generale : asupra oricărui om se pot abate oricâte încercări, esențialul e cum se va comporta el, dacă va rămâne dârz și nestrămutat măcar în credință.

Al doilea argument ar scruta o anumită predeterminare care pune în umbră însăși libertatea de opțiune a victimei. Căci Dumnezeu știe tot, cunoaște tot, cunoaște așadar și neclintirea credinței lui Iov, prevede întreg scenariul de până la ultima scenă a ultimului act. El știe că pe Satan nu-l poate aștepta decât umilirea. Dar lui Iov ce rol *propriu* îi rezervă ? Înseamnă că din nou e transformat într-o *unealtă* a predestinării, cu un infim, dacă nu chiar inexistent, spațiu personal de manevră. Sigur că

Iov nu știe nici de ce i se întâmplă toate câte i se întâmplă, nici modul în care va reacționa. Dumnezeu însă știe, prevede totul, *prescrie* totul. Și atunci ? Atunci omului nu-i rămâne decât să i se supună, în noroc și în nenoroc, în mărire și în prăbușire, în pe cât de aparenta confirmare, tot pe atât de aparenta infirmare a virtuților lui, singura esențialitate fiind situată în afara propriilor decizii, izvorâtă fiind numai din prime și ultime hotărâri divine. Întreaga această „dialectică" pendulează *între* predestinare și libertate, prescrierea servituții și nevoia intimă a virtuții.

Al treilea argument, subordonat celorlalte, dar mai greu contestabil (cel puțin dacă ne situăm pe o poziție *mai* modernă), privește destinul personajelor ajutătoare și nenumite ale dramei. La început mor fiii și fiicele lui Iov. La sfârșit i se dăruiesc fii și fiice în același număr. Doar că sunt *alții*. Scepticul va spune : de acord, Iov s-a umilit, s-a îndreptat, a fost miluit — dar numai el, căci toți ceilalți rămân morți, iar noii născuți îl răsplătesc doar pe el. Ce vină au nenumiții oameni jerftiți întru edificarea lui Iov ? De ce față de ei nu acționează mila Domnului ? (Într-o altă situație, nenumit ar putea fi Iov, adică o victimă pentru altcineva !) Credinciosul va spune : jertfiții au fost jertfiți fiindcă așa a vrut El — nu știm de ce, El știe pentru ce. Oamenii suferă și mor, nu înțeleg cauza ci doar efectul. Cauza e în mâna Atotputernicului. De acord, dar atunci procedura poate fi atât de aspră, încât ar putea da apa la moara lui Elifaz, Bildad și Țofar. Căci omului nu-i rămâne decât să fie de acord cu *orice* nedreptățire și nu să-și strige precum Iov dreptatea ; să și-o strige în pustiu, deși

până la urmă cu un rost — pentru unul cu rost, pentru alții fără..

Ne aflăm deocamdată înăuntrul viziunii vechi-testamentare, în care divinitatea nu *mai* e zeu sângeros și nu e *încă* Dumnezeu al iubirii. Mișcarea de la barbarie la umanitate e prinsă în labila-stabila măsură a *Thorei*. Distanța între Dumnezeu și om e insurmontabilă și întrucâtva descrescătoare. Dumnezeu nu mai e zeul străin, omul nu mai e robul înstrăinat. Între aleși s-a încheiat un pact. Avraam e gata să aducă jertfă pe singurul său fiu — și e scutit de suprema jertfă de sânge. Iacov se luptă cu Cineva până la ivirea zorilor — și dobândește numele de Israel. Omul rămâne slab — și împrumută câte ceva din forța Atotputernicului. E răsplătit fiindcă e ascultător — dar și fiindcă s-a luat la trântă cu El. Omul e mereu biruit — și totodată biruitor. Alesul Domnului se cuvine să-L asculte — și să se răzvrătească precum Iov. Să rămână supus — și să devină vertical. E ales pentru dreptul de a se și certa cu Dumnezeu. Așa face Iacov, așa face Moise, așa face Iov. E mai drept decât prietenii lui, fiindcă tânguindu-se se mai și apără, ba chiar acuză. Dacă scădem din 210 ani 140, rămân 70 : vârstă matură chiar și pentru matusalemici. Maturitatea lui spirituală se măsoară însă prin dualitățile lui. E un smerit și un revoltat. Își consumă revoltele drepte în nedreptatea lor, apoi se smerește din nou ca un pe drept nedreptățit. Refuză sfatul smintit al nevestei, dar se opune și unei pocăințe prea rapide, prea ușoare, prea nedramatice la care îl îndeamnă prietenii : „...stau în picioare și Tu nu mă vezi." (30, 20.) Stă în picioare și cade în praf și cenușă. Trebuie să fii demn pentru a fi demn de pocăință. Nu e nici un merit să primești

din capul locului poveţile *Ecclesiastului*. Ca om întreg, trebuie să îi te împotriveşti — până să le primeşti. E limpede : tocmai dârzenia lui Iov îi este Domnului pe plac. Alesul nu s-ar putea înfrăţi printr-o neverticalitate cu Cel care l-a învrednicit pentru alegere.

Toate acestea nu elimină suferinţa ori nevoia asumării ei. A fost speculată inclusiv o similitudine prezumtivă între Iov şi Iisus. Într-adevăr, Dumnezeu îl nedreptăţeşte pe Iov pentru a verifica măsura credinţei lui, în suferinţă ; o măsură între ilimitarea adeziunii la divinitate şi limitarea a tot ceea ce e omensc. Dar oare Iisus, în calitate de Dumnezeu-Om, nu are în al nouălea ceas aceeaşi străfulgerare umană de nedumerire : „Eli, Eli, lama sabahtani ?“ Dumnezeu L-a „părăsit“ însă pentru o supremă îndreptăţire a nedreptăţii. Prin îngerul trimis Dumnezeu se îngrijise „de oaia jertfei Sale“ spre a-l scuti pe Avraam de jertfirea singurului său fiu ; acum Fiul Însuşi avea să fie jertfit, spre a împlini în chip desăvârşit pilda. La mijloc de drum, şi cruzimea divină faţă de Iov ne apare totodată ca retractată şi transmutată într-o superioară iubire faţă de om şi faţă de omenire.

Dovada răscumpărării injustiţiei printr-o finală jertfire a lui Dumnezeu Însuşi, retroactiv îmbunătoare, o oferă şi un caz paralel cu al lui Iov, unul direct invocat de către Iisus. E vorba de Iona. El e neascultător şi e pedepsit. Apoi e ascultător şi e pedepsit din nou. După ce la a doua chemare se scoală şi se duce la Ninive spre a-i vesti distrugerea în patruzeci de zile pentru păcatele săvârşite, şi după ce el, Iona, se aprinde de mânie pentru a nu i se fi împlinit proorocirea, Domnul îl mustră, arătându-i pocăinţa ninivitenilor *ca urmare* a celor

vestite lor prin Iona. „Mai bine este să mor decât să trăiesc", zice Iona când i se usucă, de fapt este uscat, şi vrejul ce-l apără de soarele dogoritor. Iar Domnul ii replică : „Tu ţi-ai făcut necaz pentru acest vrej pentru care nu te-ai trudit şi nici nu l-ai crescut, care şi-a luat fiinţă într-o noapte şi într-alta a pierit ! / Dar Mie cum să nu-Mi fie milă de cetatea cea mare a Ninivei cu mai mult de o sută douăzeci de mii de oameni, care nu ştiu să deosebească dreapta de stânga lor, şi cu un mare numar de dobitoace ?." (4, 10-11.)

Mila, iată cuvântul ! Îi pedepseşte pentru a nu şti să deosebească dreapta de stânga lor, iar apoi, din acelaşi motiv, I se face milă de ei. Distruge dobitoace şi oameni, apoi insuflă viaţă altor dobitoace şi altor oameni : finalul *Cărţii lui Iov* ! Miluieşte pe robul Său Iov şi pe cei trei netrebnici prieteni ai lui, dar şi pe ninivitenii păcătoşi. Deoarece jertfa lui Iona a început să rodească. Iar jertfa lui Iisus va rodi cu siguranţă înmiit. „Căci precum a fost Iona un semn pentru niniviteni aşa va fi şi Fiul Omului semn pentru acest neam" *(Luca,* 11, 30.) Iar dacă legătura de la Iona la Iisus e anunţată, Jung va putea s-o supună unei detaliate analize...

Dar Iov, ce semn reprezintă el în sine şi pentru noi ? Semn pentru suferinţă : în primă instanţă, Elifaz are dreptate. Dar şi semn al milostivirii pentru cel aflat în suferinţă : în ultimă instanţă dreptatea este de partea lui Elihu, trimis de-al Domnului. Suferinţa îl întovărăşeşte pe om, e clar. Dar suferinţa să nu anuleze credinţa, şi asta e limpede. În plus, omul să fie pregătit să suporte suferinţa şi totodată să nu o accepte. Omul are drept la nemulţumire faţă de ce i se pare că-l nedreptăţeşte. El are drept la pledoarie, care mai şi trece în re-

voltă. Omul e o ființă responsabilă, deci nu poate accepta orice. El este și nu este rob. Față de „robul Meu Iov" și Dumnezeu recunoaște evidența din urmă. De aceea îl acceptă ca mai drept comparativ cu aparent mai drepții lui povățuitori, judecători, învățători.

Omul nu poate să nu greșească, așadar nu poate să nu sufere. Păcatul îl întovărășește, păcatele îl apasă. Dar merită și iertat, căci merită și milă. Nu în ciuda răzvrătirilor lui, ci laolaltă cu răzvrătirile lui, ca unul care și în rău dar și în bine s-a desprins dintre dobitoace și care întru rău dar și întru bine a fost izgonit din rai !

9

Apostol înseamnă mesager. Iisus Hristos e Mesagerul divin, Apostolul ceresc. El i-a chemat la Sine pe ucenici, i-a ales, format, înzestrat cu harisme, i-a sfințit, hirotonit, trimis să propovăduiască, să boteze neamurile, să oficieze tainele, să biruiască duhurile necurate, i-a îndemnat să fie înțelepți ca șerpii și nevinovați ca porumbeii, sau asemenea oilor printre lupi...

Iisus a ales 12 apostoli „mari" (cărora avea să li se alăture și Pavel, apostolul neamurilor) ; ei și-au ales ca ajutoare 70 de apostoli „mici". Sunt cifre simbolice. $7 = 3 + 4$. $12 = 3 \times 4$. Treimea divină se însumează ori se înmulțește cu pătrimea componentelor lumii, apa, aerul, focul, pământul.

Iacov a avut 12 fii. *Vechiul Testament* consemnează 12 prooroci „mici". În Grecia și Roma existau 12 zei supremi ; în legendele medievale despre Graal — 12 cavaleri ai Mesei rotunde. *Facerea*

indică 70 de seminții după potop ; *Talmudul* fixează la tot atât numărul neamurilor lumii. *Apocalipsa* vorbește despre „o sută patruzeci și patru de mii de pecetluiți, din toate seminţiile fiilor lui Israel" (7, 4), adică exact doisprezece la puterea a doua. Apoi tot *Apocalipsa* (21) stabilește 7 îngeri cu 7 cupe pline cu cele din urmă 7 pedepse, și descrie Noul Ierusalim, cel ceresc, ca pe o cetate împrejmuită cu ziduri : 12 porți (câte 3 în cele 4 puncte cardinale), cu 12 îngeri (corespunzător celor 12 apostoli ai Mielului), cu lungimea, lățimea și înălțimea cetății de câte 12 000 stadii, temeliile zidului fiind împodobite cu 12 pietre scumpe (enumerate), cu 12 mărgăritare la cele 12 porți. Apostolilor le vor corespunde și în Evul mediu 12 pietre scumpe, ei fiind, la un moment dat, asociați cu cele 12 luni ale anului.

Cei 12 apostoli aleși de Iisus sunt : Petru (Simon), Andrei, Iacov, Ioan, Filip, Vartolomeu, Matei (numit și Levi), Toma, Iacov cel mic (al lui Alfeu), Simon zelotul (Canaaneanul), Iuda al lui Iacov (Tadeu), Iuda Iscarioteanul. Câțiva dintre ei sunt frați, câțiva au fost pescari, majoritatea provin din Galileea (Nordul Palestinei), doar Iuda — din Iudeea (dacă Kerioth — de unde și Iscarioteanul, „omul din Kerioth" — se suprapune cu respectiva localitate de la sud de Hebron). Ca înlocuitor al lui Iuda, după trădarea acestuia, va fi ales Matia. Mai târziu Pavel (Paul) va deveni Apostolul Neamurilor. În majoritatea lor apostolii vor fi martirizați.

Apostolii sunt oameni. Ei sunt încercați de toate cele omenești, inclusiv slăbiciuni, pricepere defectuoasă, instabilitate a firii, impulsivitate, lașitate. Decisivă rămâne însă hotărârea lor de a-L urma pe Iisus. Când după pescuitul minunat Simon Petru

cade la genunchii Lui, recunoscându-se „păcătos", Iisus îi risipește temerea zicând că de-acum înainte va fi „pescar de oameni". (*Luca*, 5, 10.) Aleșii își schimbă, așadar, meseria, își părăsesc familiile, se consacră noii lor meniri. În locul bunurilor materiale ei vor căuta numai împlinirea spirituală. În toate acțiunile lor lumești vor urmări scopuri cerești. Faptul că sunt numai bărbați va fi invocat ca argument catolic împotriva hirotonisirii femeilor, până la urmă admisă totuși de către biserica anglicană, situată într-un soi de catolicism... protestant.

Cunoaștem totuși suficiente pilde cristice referitoare la femei. În primul rând, întâmplarea cu surorile lui Lazăr, cel înviat în a patra zi. Când Marta L-a primit în casa ei și, silindu-se cu multă slujire, i-a cerut ajutor Mariei, așezată la picioarele Lui și ascultându-I cuvântul, Iisus i-a zis : „Marto, Marto, te îngrijești și pentru multe te silești ; / Dar un lucru trebuie : căci Maria partea cea bună și-a ales, care nu se va lua de la ea." (*Luca*, 10, 41-42.) Tot astfel, la cina din Betania, în casa lui Simon Leprosul, unde la masă se afla și Lazăr, înviatul din morti, Marta i-a slujit, iar Maria I-a uns Lui picioarele cu o litră de mir de nard curat și I le-a șters cu părul capului ei, ceea ce (să reținem) a stârnit obiecția lui Iuda Iscarioteanul, preocupat de vinderea mirului, chipurile pentru a-i ajuta pe săraci, de fapt însă pentru propriul său interes. Dar, zice Iisus, ungerea din Betania, fapta Mariei, se va pomeni oriunde va fi propovăduită *Evanghelia*. Tâlcul e ușor descifrabil : iubirea spirituală dezinteresată e mai de preț decât orice silință lumească, oricât de bună, și decât orice interes egoist, păcătos.

Să adăugăm pildei și o alta, cea despre femeia păcătoasă. Iisus învață în templul din Ierusalim, o

femeie prinsă în adulter e adusă în faţa Lui de către farisei şi cărturari, spre a-L ispiti în scopul învinovăţirii. N-a poruncit oare legea lui Moise ca o adulterină să fie ucisă cu pietre ? (Pedeapsă aplicată şi de către mahomedani, până azi practicată de fundamentalişti). Urmează celebrul răspuns : „Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintâi piatra asupra ei." (*Ioan*, 8, 7.) Iar după ce, mustraţi de cuget, pleacă unul după altul, i se adresează femeii : „Nu te osândesc nici Eu. Mergi ; de-acum să nu mai păcătuieşti." (8, 11.) Cum se împacă această iertare cu *Predica de pe munte*, unde adulterin e socotit nu numai cel ce păcătuieşte cu fapta, dar şi cu inima ? Simplu. Tatăl „face să răsară soarele peste cei răi şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi" : observaţia lui Iov, conotată încă negativ de el, s-a pozitivat. Fiecare are în ochi câte o „bârnă", de aceea să nu se încăpăţâneze să vadă „paiul" din ochiul fratelui. „Nu judecaţi, ca să nu fiţi judecaţi." Tot ce au de făcut oamenii e să ceară pentru a li se da, să caute pentru a afla, să bată ca să li se deschidă. Adică, să năzuiască spre desăvârşire, căci desăvârşit este Tatăl lor ceresc.

Năzuinţa nu se împlineşte însă fără piedici. Apostolii dovedesc acest lucru cu prisosinţă. Dintre ei, alegem doar trei : toţi — oameni slabi şi cu păcate, deşi aflaţi pe drumul cel bun şi înaintând nu spre iremediabila cădere, precum cel de-al patrulea...

Toma, numit şi Geamănul sau Didimos, e un caz mai simplu. El nu este necredincios, cum greşit este îndeobşte numit, ci doar neîncrezător. Mai precis, credinţa lui ideală are nevoie şi de câte un punct de sprijin real. Dacă ne-am afla în ciclul greco-roman, l-am putea caracteriza ca pe un sceptic, unul mântuit însă. În primă şi ultimă instanţă, el este

un demn discipol al Învățătorului. Constatăm acest lucru cu prilejul învierii lui Lazăr din Betania. La aflarea intenției fariseilor și cărturarilor de a-L ucide pe Iisus, Toma le spune, plin de râvnă, celorlalți ucenici : „Să mergem și noi și să murim cu El." (*Ioan*, 11, 16.) Dar curând după aceea, la Cina cea de Taină, el își deconspiră, oarecum încă indirect, limita priceperii sale : „Doamne, nu știu unde Te duci și cum putem ști calea" — la care urmează răspunsul esențial : „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine." (*Ioan*, 14, 5-6.) Direct, limitarea lui iese la iveală în ziua Învierii, când, nefiind printre apostolii cărora Iisus li S-a arătat, le spune cuvintele îndeobște asociate ulterior cu persoana lui, anume că nu va crede până nu va vedea chiar el semnul cuielor în mâinile Lui și până nu va pune degetul pe rana din coasta Lui. De aceea, când după opt zile vine din nou printre ucenici, Iisus îl îndeamnă pe Toma să se uite și să pipăie semnele răstignirii Celui înviat. Tocmai acest îndemn se încheie cu vorbele ce aveau să fie răstălmăcite printr-o extrapolare literală : „...și să nu fii necredincios, ci credincios." (*Ioan*, 20, 27.) Dar Iisus le completează printr-o concluzie mlădiatoare cu valabilitate generală, implicit rezumând sensul pildei : „Pentru că M-ai văzut, ai crezut. Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut !" (20, 29.)

În ce n-a crezut Toma ? Doar în ceea ce n-a văzut. Crezuse în Învățător cât timp Îl văzuse și auzise ; apoi se îndoise doar de ceea ce scăpase privirii sale : înțelegerii lui. Situația din urmă o reeditează într-un anumit fel pe cea încercată de Iov. Multă vreme Iov doar auzise de Dumnezeu din spusele unora și altora ; până la urmă însă „ochiul meu

Te-a văzut". Până a nu-L fi văzut, Îi ceruse tot timpul socoteală pentru nedreptățirea lui, a robului credincios, care refuzase îndemnul nevestei de a-L blestema ; care Îi binecuvântase „numele" și cât timp se ținuse de sfadă. Numai după ce L-a și văzut s-a potolit Iov, a acceptat inexorabilul, a încetat să se mai măsoare cu Nemăsurabilul.

Omul e îndeobște slab pentru a se mulțumi cu un nume abstract, el ar prefera un chip concret care să-i cimenteze certitudinile. Să ți se întărească siguranța credinței : o tautologie, dar izvorâtă din slăbiciuni omenești, din ambiguități proprii unei firi mereu incerte, aflate pe buza prăpastiei, la un pas de îndoială. Credința poate fi și ea clădită fie pe nisip, fie pe stâncă. Vom vedea curând că nici piatra nu rămâne mereu neclintită, de vreme ce o biciuie ploaia și vânturile. Omul cere „semne" mai palpabile decât le poate da doar un nume. Această nevoie a fost satisfăcută de Întruparea divinității. Creștinismul este, și sub acest raport, o religie mai pe măsura omenirii decât e iudaismul. Dar nici creștinismul nu poate renunța la nemăsurare. Și lui îi e propriu universalismul abstract al oricărui autentic monoteism. De la un anumit punct divinitatea poate fi doar cu gândul aproximat, și nu autentificat cu simțurile. Dumnezeu nu poate fi nici pipăit, nici văzut, nici măcar auzit — cu cele trei simțuri din ce în ce mai abstracte, invariabil în perimetrul concretului sensibil însă. Creștinismul va continua să pretindă, după iudaism și într-un acord intim cu el, unic netrădata raportare monoteistă proprie celor ce „n-au văzut și au crezut". Asta și pentru că tocmai creștinismul și-a axat învățătura pe taine — cu atât mai accentuate cu cât a trebuit să facă și unele concesii credincioșilor bicisnici, care pretindeau confirmarea cu simțurile. Un pas spre vizibil și

palpabil, însoțit de un pas al retragerii în misterul invizibil și nepalpabil, și doar prin credință posibil a fi intuit.

Pentru iudaism este o licență împrejurarea că Dumnezeu nu doar se destăinuie lui Iov, așa cum i se destăinuise lui Moise, dar chiar i se arată pentru a-i înfrânge nesupunerea : îndoiala manifestată de unul care credea. Pentru creștinism acest lucru nu mai este o licență, de vreme ce anume de dragul oamenilor S-a întrupat Iisus, spre a-i aduce pe calea cea bună. Totuși, întreg surplusul de concretitudine a învățăturii celei noi, dispuse a se *arăta* prin chipul, faptele, pildele, minunile Persoanei totodată umane și divine, așadar întreg acest surplus se datorează firii neputincioase a oamenilor. Aceștia sunt îndeobște prea slabi pentru a crede și fără să vadă. Lor le sunt trebuincioase „semne" cât mai palpabile, și tocmai din această cauză *mai* demne de crezut.

Concesia nu alterează monoteismul, decât în viziunea iudeilor inflexibili. De altfel ea și este retractată, sau măcar contracarată, prin insistenta invocare a „tainelor". Pe de o parte, creștinilor le-a fost dat să cunoască „tainele împărăției cerurilor", ale „împărăției lui Dumnezeu", pe de altă parte și pentru ei se păstrează întotdeauna un rest nedezvăluit din tainele dezvăluite : „taina cea din veac ascunsă", „taina lui Dumnezeu-Tatăl", „taina lui Hristos", „taina Evangheliei", „taina credinței", „taina creștinătății" — formule atât de curent invocate de Pavel în epistolele lui. Și pentru a da un exemplu mai puțin cunoscut : în *Evanghelia după Toma*, necanonică, Iisus se retrage pentru scurt timp cu Toma și îi spune „trei cuvinte" ; iscodit de ceilalți ucenici cu privire la cele auzite, Toma dă acest răspuns enigmatic : „De vă voi spune un sin-

gur cuvânt din cele ce mi Le-a rostit, voi veţi lua pietre şi mi le veţi arunca în mine ; şi atunci foc va ieşi din pietre şi vă va arde pe voi." Este deosebit de instructivă această suprapunere între apostolul care pretinde certitudini şi suspiciunile cu care i-ar fi întâmpinate de către ceilalţi apostoli dezvăluirile. De altfel, totul pendulează, în situaţia ucenicilor, între priceperea şi nepriceperea până la capăt a tainelor lui Hristos. Tainele le sunt lor încredinţate, iar ei le vor încredinţa spre oficiere feţelor bisericeşti şi spre împlinire credincioşilor, sub forma harismelor — care de fiecare dată transferă misterele în cult, menţinând în acest transfer către vizibil şi palpabil un tainic suprasensibil, o esenţă de nepătruns. În tot ce relevă, harismele revelă. Ele dezvăluie ceea ce rămâne învăluit. Accesul la mister — la misterul până la capăt inaccesibil — îl asigură doar credinţa. Din acest punct de vedere, între credinţă şi mistică, oricât de distincte, trebuiau să se producă interferenţe. Iar pericolul care a continuat şi continuă să planeze asupra oricărei interpretări a mesajelor divine rămâne alunecarea în erezie. Şi cu cât mai raţională este interpretarea, cu atât mai crasă este erezia, întrucât decodarea omenească în general, cea raţională cu deosebire, alterează misterul credinţei desăvârşite, căci limitează principiala ei ilimitare, mai exact a ţintei către care ea se avântă. Un credincios pursânge se va mulţumi să creadă. Dar şi invers, în orice credincios, anume în calitatea lui de om, se insinuează un element de neîncredere — nu de necredinţă —, ca în cazul lui Toma. Pilda lui e individuală şi exemplară. Fiecare vrea să înţeleagă, să vadă, să pipăie îndreptăţirea credinţei sale. Vorba lui Arghezi — „Vreau să te pipăi şi să urlu : «Este !»".

Antiteza exterioară de bază, în sensul contrastului moral pilduitor dintre două idei întruchipate în două personaje, îi opune, dintre apostoli, pe Petru și pe Iuda. Punerea lor față-n față nu este totuși chiar atât de simplă pe cât pare, și aceasta tot pentru că sunt oameni, pentru că în treburile pământești — și numai pământești — distanța dintre neprihănire și prihană, până să fie calitativă, mai este și graduală.

Simon devine, așadar, Petru, din pescar de pești — pescar de oameni, de suflete omenești. El este ales nu doar să facă parte dintre cei 12 apostoli, ci ales chiar ca cel mai important dintre ei, ca șef al colegiului apostolic, deși discipolul sufletește preferat este Ioan, iar Petru dă dovadă de numeroase carențe : înțelege cu greu învățătura, are îndoieli, e instabil, supus fricii. Neajunsurile i le contrabalansează însă tăria credinței. Ea va fi decisivă și în preajma lui Iisus, și după aceea, până la moartea sa de mucenic la Roma. Anume tăria e sugerată și de numele atribuit lui : atât arameicul Chifa (Kêfâ) cât și echivalentul latin Petrus înseamnă piatră. De aici formula consacrată a alegerii lui prioritare : „...tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea...“ „Și îți voi da cheile împărăției cerurilor...“ pentru a lega și dezlega pe pământ tot ce va fi legat și dezlegat în ceruri *(Matei*, 16, 18-19) — drept care catolicii îl vor socoti pe Petru întâiul lor papă.

Petru e prezent la nunta din Cana Galileii, la Schimbarea la față, pe Muntele Măslinilor. Aici prezice Iisus smintirea tuturor ucenicilor „în noaptea aceasta“. Petru îl încredințează că în orice caz el nu se va sminti niciodată, că nu se va lepăda de Învățător, ci mai degrabă va muri cu El. Dar Iisus îl asigură că de trei ori se va lepăda de El mai înainte de a cânta cocoșul. Ucenicii adorm în ciuda în-

demnului de a priveghia cu El spre a se ruga pentru a nu cădea în ispită : „Căci duhul este osârduitor, dar trupul neputincios." (Adormise doar și Ghilgameș când ar fi trebuit să rămână treaz.) La prinderea Lui, „unul" taie urechea slugii arhiereului, dar El îi vindecă pe loc vătămătura. În trei *Evangheliii* stă scris acest „unul", doar al patrulea îl individualizează : „Petru" e cel care a tăiat urechea lui „Malhus". Așadar, deocamdată mai este plin de râvnă, chiar dacă de una prost înțeleasă : „toți cei ce scot sabia, de sabie vor pieri." Dar prevestirea se împlinește curând după prinderea Lui. Urmându-L de departe și rămânând în preajma-I, el este de trei ori identificat ca ucenic al lui Iisus și tot de atâtea ori se leapădă cu jurământ fals de El. „Și îndată a cântat cocoșul" : „Și ieșind afară, Petru a plâns cu amar." (Variantă : „Și a început să plângă.") Evangheliile sinoptice descriu amănunțit lepădările (*Matei,* 26 ; *Marcu,* 14 ; *Luca,* 22), a patra mai pe scurt, fără a indica expres căința, ci doar subînțelegând-o (*Ioan,* 18). În viața lui Petru întâmplarea aceasta e considerată centrală. Ea conține și un avertisment simbolic pentru credincioși, nu o dată incapabili de a compensa prin osândia duhului neputința lor trupească, de a înfrâna prea omenească lor lașitate. Cât este de înțelept acest avertisment, ne-o va arăta și moralitatea laicilor, chiar în cursul teribilelor încercări la care credincioși și necredincioși au fost supuși în cursul secolului nostru. Desigur, Petru își răscumpără păcatul. *Faptele* detaliază și neînfricata sa activitate misionară ulterioară. Rămâne totuși în suspensie o problemă de căpetenie, pe care ne-am mai pus-o și cu alt prilej (v. *Opțiuni,* 1989, pp. 86—94). Ce anume motivează disocierea calitativă dintre trădarea lui Petru și cea a lui

Iuda ? Dar, înainte de a încerca un răspuns, să ne reamintim şi celălalt destin.

Iuda este fiul lui Simon Iscarioteanul ; e primit şi el în rândul celor 12 apostoli. Îndatorirea lui e să le administreze cheltuielile. Indiciul ni-l oferă scena cu ungerea picioarelor lui Iisus de către Maria, când Iuda obiectează că litra cu mir de nard curat ar fi putut fi vândută cu trei sute de dinari şi când aflăm că spune acest lucru nu din grija pentru săraci, „ci pentru că era fur şi, având punga, lua din ce se punea în ea". (*Ioan,* 12, 6.) În păstrarea lui se afla, aşadar, punga cu sumele necesare întreţinerii obştii apostolilor. Observaţia citată prefigurează caracterul său meschin-interesat, lesne de ispitit. O interpretare identifică în acest episod chiar configurarea intenţiei, sădită de diavol în sufletul său, de a-L vinde pe Iisus. În texte nu e indicată legătura cauzală, numai într-unul (Marcu) — consecuţia temporală ; corelaţia e însă la îndemână. Imediat după sau ceva mai târziu, el s-a dus în orice caz la arhierei, i-a întrebat ce voiesc să-i dea pentru ca el să-L trădeze, iar ei i-au dat treizeci de arginţi, ca cifră — o zecime din cea anterioară. La Cina cea de Taină Iuda stă aproape de Iisus. Aude mărturisirea că unul dintre ei Îl va vinde. Într-o variantă, fiecare ucenic Îl întreabă dacă nu cumva el va fi acela. Îl întreabă şi Iuda, urmează răspunsul ce-l prevesteşte şi pe Pilat, „tu ai zis". Dar replica îi e dată numai după ce a şi fost identificat, ca fiind acela care a întins o dată cu Iisus mâna spre blid. (*Matei,* 26.) Într-altă variantă pe Iisus Îl întreabă, la îndemnul lui Petru, ucenicul cel iubit, Ioan : cine va fi acela ? Iar Iisus, întingând o bucăţică de pâine, i-o dă lui Iuda anume. Pentru ceilalţi apostoli pâinea binecuvântată echivalează cu Trupul Mântuitorului ; în schimb pentru Iuda pâinea spurcată de diavol

semnalizează pactul cu acesta. Căci „după îmbucătură a intrat atunci satana în el." (*Ioan*, 13, 27.) E momentul definitivei pierzanii. Drum de întoarcere nu mai există.

Urmează deznodământul în doi timpi : sărutul trădător pe care îl dă lui Iisus pentru ca acesta să fie recunoscut de ostașii aduși să-L prindă ; și înapoierea celor treizeci de arginți. Iuda le spune arhiereilor și bătrânilor că a greșit vânzând sânge nevinovat. Căința lui nu îi mai privește însă. Atunci aruncă arginții în templu. Iar arhiereii cumpără cu acești bani spurcați Țarina Olarului, numită și Țarina Sângelui. *Vechiul Testament* aduce și el vorba de o țarină cumpărată de Ieremia pentru șapte sicli de argint și zece arginți. *(Ieremia*, 32, 9.) Mai apropiate detalii oferă însă Zaharia : „Și le-am zis : «Dacă socotiți cu cale, dați-Mi simbria, iar dacă nu, să nu mi-o plătiți» Și Mi-au cântărit simbria mea treizeci de arginți. Atunci a grăit Domnul către Mine : «Aruncă-l olarului prețul acela scump cu care Eu am fost prețuit de el». Și am luat cei treizeci de arginți și i-am aruncat în vistieria templului Domnului, pentru olar." (*Zaharia*, 11, 12—13.)

Dintre evangheliști, unul precizează că Iuda „s-a spânzurat". (*Matei*, 27, 5.) Iar la începutul *Faptelor*, după ce se spune despre Iuda că s-a făcut călăuză celor ce L-au prins pe Iisus, stă scris : „Deci acesta a dobândit o țarină din plata nedreptății și, căzând cu capul înainte, a crăpat pe la mijloc și i s-au vărsat toate măruntaiele." (1, 18.) Detaliul ar putea confirma versiunea evanghelistului, deoarece corpul scos din copac se poate umfla până crapă. Să consemnăm și în această privință continuitățile, blestemul rostit de Moise, înaintea Domnului, la adresa celui rău, „spânzurat de copac", „spânzurat de lemn", care nu va trebui lăsat acolo peste noapte ci

va trebui îngropat în aceeași zi, pentru a nu spurca țara. (*Deuteronomul*, 21, 22—23.) Dar legătura celor două *Testamente* o indică limpede și o carte a celei din urmă : „Bărbați frați, trebuia să se împlinească Scriptura aceasta pe care Duhul Sfânt, prin gura lui David, a spus-o dinainte despre Iuda..." (*Fapte*, 1, 16.)

Iuda e „fiul pierzării", „omul nelegiuirii". El îl prevestește pe Antihrist. Moartea lui se află într-o opoziție simetrică evidentă cu moartea lui Iisus. Lemnul Crucii și lemnul sinucigașului sunt precum pâinea mântuitoare și pâinea pierzaniei. Uciderea nelegiuită și sinuciderea disperată se completează antitetic. Sub raport simbolic totul e limpede rânduit. Dar reapare întrebarea mai înainte amânată. Petru s-a căit și a fost iertat. Iuda s-a căit și nu a fost. De ce ? De bună seamă pentru că la primul osârdia duhului întrecuse neputința trupului, pe când la cel de al doilea se înrobise prea de tot trupului — și intereselor materiale, vădite în cei treizeci de arginți și chiar în anterioara scenă cu „punga". Petru plânge, Iuda nu plânge ; nu știe să plângă, doar să se plângă. Se căiește, nu se pocăiește. Recunoaște greșeala, crede însă că s-ar putea salva dacă i s-ar primi înapoi arginții. Neprimindu-i-se, îi aruncă. Ceea ce complică diagnosticul e faptul că Iuda se spânzură. Ne întrebăm din nou : de ce ? Oare numai pentru că știe că nu va mai avea parte de iertare ? Se omoară din disperare, e limpede ; dar motivațiile gestului pot fi numeroase. Și apoi, nu este și disperarea un semn, un ultim semn, al unei umanități nu până la capăt irosită în inumanitate ? Pentru Biserică sinuciderea e un păcat mortal. Cu adevărat mortal este păcatul lui Iuda. Parcă gestul acesta îl mai și îmblânzește însă, fie și numai în-

trucât răului celui mare îi adaugă o mică îmbunare aducerea lui la nivel de conştiinţă. Cinismul încă nu pervertise cu totul sufletul — altfel nu avem cum interpreta deznodământul consemnat de Matei. Dacă la capătul trădărilor omul e încă în stare să se pedepsească şi nu să aştepte să fie pedepsit, ori să spere că nu va fi pedepsit, că va scăpa de pedeapsă, măcar de pedeapsa lumească, înseamnă că are tăria să-şi sancţioneze singur crima. E o putere a neputinţei, de acord. Dar e oare ea şi inutilă ? Pentru criminal, inutilă. Dar pentru ceilalţi ? Nu conţine ea o transmisibilă lecţie morală ? Damnatul definitiv, din cauza păcatului de nerăscumpărat, ne dă nouă, celorlalţi, un semn : transferă răul lui ca pe un posibil impuls întru binele nostru. Învăţătura pe care ne-o mijloceşte e ca o mănuşă întoarsă pe dos, dar aceeaşi mănuşă. Ultimul ticălos se asumă ca atare, avertizându-ne să ne ferim de ticăloşire. Căci, poate, cea mai actuală poruncă dintre cele zece rămâne — pe tot parcursul acestui secol — „Să nu mărturiseşti strâmb împotriva aproapelui tău", adică penultima poruncă a lui Moise. Scripturile au lansat un avertisment esenţial, spre ţinere de minte. Dacă se cuvine să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi, înseamnă că trădarea aproapelui e cel mai greu păcat. Iar trădarea omului şi trădarea lui Dumnezeu se înfrăţesc în mod intim, de vreme ce Dumnezeu S-a făcut om.

Iuda nu este pur şi simplu hoţ, criminal, trădător. Unul dintre aceştia nu şi-ar lua viaţa ci mai degrabă s-ar da la fund, ar dispărea, ar trăi ascuns ; iar conştiinţa l-ar chinui rareori sau nu l-ar chinui deloc. Secolul nostru ne-a oferit şi acest scenariu în nu puţine exemplare. Trădătorii şi torţionarii trăiesc printre noi, trăiesc liniştit şi îmbelşugat. În schimb,

personajele lui Dostoievski, Svidrigailov, Stavroghin, Smerdeakov — cei trei *S* — s-au sinucis. Ei nu și-au suportat fărădelegile. Urmașii lor, care sunt în continuare urmași ai lui Iuda, își duc cu seninătate existența până la sfârșit — unul dorit de ei cât mai bun cu putință. Comparativ cu ei, cinici absoluți, Iuda pare un personaj tragic. Nu poți deveni însă personaj tragic decât în temeiul unui rest valoric, al unui sâmbure de moralitate. Valoarea aceasta nu e, desigur, suficientă pentru a-ți răscumpăra imoralitatea — dar măcar e suficientă pentru a o scoate în evidență. Iuda cel autentic își pronunță singur verdictul implacabil ; el își asumă parcă, în calitate de personaj, moralitatea autorului său.

Dar chiar de vom reveni la textul propriu-zis al damnării sale, tot nu vom scăpa de toate nedumeririle. Cea dintâi privește amintita diferență calitativă dintre trădările lui Petru și Iuda. Cea a lui Petru este și ea trădare, una mai mică, dar tot trădare. De ce nu impietează ea asupra destinului său de prim apostol ? Și pentru ce, în schimb, nu cunoaște iertare trădarea lui Iuda ? Doar fiindcă e mai mare ? Să fie atunci disocierea doar una cantitativă ? Deosebirea se cuvine să fie însă din capul locului esențială și nu doar graduală.

Aici apare a doua nedumerire. Iisus prevestește ambele întâmplări : Petru se va lepăda de El — Iuda Îl va vinde ! Să fie vorba de clarviziune, sau de predestinare ? Omul e slab, își mai și retractează convingerile, se comportă ca un oportunist : avertismentul în cazul lui Petru e și important, și actual. Din când în când omul slab se și ticăloșește ; așa apare Iuda. Dar pentru ce e inevitabil ca tocmai *el* să se ticăloșească ? Sub raport teologal, atotștiința divină soluționează dilema : Iuda se va

ticăloși, Dumnezeu știe dinainte că se va ticăloși. Dintr-o perspectivă laică, bănuim însă și o doză de nedreptate incifrată în predestinarea care e de neocolit. S-ar putea interpreta *menirea* lui de a ajunge trădător ca *necesitate* ineluctabilă. Atunci cum rămâne cu libera alegere, acea supremă înzestrare divină a omului ? ! A putea alege între rău și bine, a avea suprema datorie și supremul drept de a efectua această alegere e, dintr-un punct de vedere, supremul blestem, iar din altul, suprema onoare rezervată omului. Prin libera alegere se înfrățește omul cu divinitatea. Dar poate Iuda alege cu adevărat ? Ar fi fost el în stare să zădărnicească pervertirea lui de către diavol ? I-ar fi fost, cu alte cuvinte, pe măsură să schimbe ceva din scenariul prestabilit, scenariul care i-a fost prescris ? (Ca și lui Iov, de altfel.) Alege el — sau este ales ? Ales anume pentru cel mai ingrat cu putință rol, spre a personifica răul, păcatul, ticăloșia pe treapta lor cea mai de jos ? Acest cel mai păcătos om dintre toți, pe care și Dante îl va zvârli în hăul cel mai adânc al infernului, nu ni se înfățișează însă atunci, în anumită măsură, și ca victimă ? !

Întrebare neteologală. Ea seamănă întrucâtva cu aceea a liber-cugetătorilor care vor identifica până și în satan o victimă a imuabilei ordini divine și un revoltat împotriva nedreptei predestinări : ipoteză variată de multe ori după semiincifrata ei prezență la Milton. Totuși, viclenia predestinării ne întâmpină, iată, nu pentru întâia oară. Iov a fost predestinat pentru bine, Iuda este predestinat pentru rău. Și să nu ni se spună că aici nu e conținută nici o problemă. Dacă n-ar fi fost de la început, interpretarea lui Calvin n-ar fi avut cum să o fi generalizat, extinzând-o asupra tuturor oamenilor. Poate fi recu-

perată libertatea de alegere a oamenilor în temeiul prestabilirii a tot ce vor avea ei de săvârşit ? adică în virtutea atotştiinţei şi atotputerii metamorfozate în bun-plac divin ? !

Această întrebare ţine de retorica unei *antiteze* ; faţă de care se cuvine să revenim la *teza* autentic religioasă. Aceasta leagă damnarea lui satan, a lui Iuda şi a celor trei *S* dostoievskieni. Teza e *păcatul trufiei.* Vicioşii devin irecuperabili întrucât nu-şi înfrânează orgoliul de a fi *ca* Dumnezeu. Iată reversul şansei ce li s-a acordat, boala semeţiei, neînfrânarea în a se *preaînălţa.* Una e să te faci ca Dumnezeu din voia Lui ; alta — să i te substitui din voia ta. Efectul nu poate fi decât o efectivă, de astă dată, antiteză : răul maximal *versus* Binele suprem. Or, nesăbuita opţiune pentru a ajunge om-dumnezeu la antipodul Dumnezeu-Omului *este* o alegere, diabolica alegere proprie lui Iuda şi urmaşilor lui.

Ne întoarcem la virtuoşii care mai comit şi păcate, la păcătoşii cărora li se rezervă un destin virtuos, şansa de a se salva prin virtute : din nou (şi) o alegere divină, semn al liberului arbitru pogorât de sus asupra bicisnicului care *până atunci* nu realizase posibilitatea unei alte opţiuni decât fidelitatea faţă de tradiţionala lege, deci care *până atunci* nu se folosise de vreo alegere liberă ! Îl avem în vedere, se înţelege, pe Pavel, ales mai târziu pentru apostolat, totuşi unicul echivalat cu Petru întru sfinţenia făptuirilor şi învăţăturilor lui.

Pavel s-a născut între anii 5 şi 15 în Tarsul Ciliciei, ca iudeu din seminţia Beniamin şi cetăţean roman ereditar. Şi-a însuşit legea părintească la învăţatul Gamaliel. A propovăduit-o cu râvnă şi neiertare. I-a prigonit pe creştini. A fost părtaş la uciderea lui Ştefan. A întemniţat mulţi bărbaţi şi

femei pentru noua lor credință. Arhiereul i-a încredințat scrisori către sinagogile din Damasc pentru a-i aduce pe creștini, legați, la Ierusalim. În timpul acestei călătorii, pe când se apropia de Damasc, l-a fulgerat și învăluit deodată o lumină din cer și, căzând la pământ, a auzit glasul lui Iisus zicându-i : „Saule, Saule, de ce Mă prigonești ?“ Străfulgeratul întreabă, „tremurând și înspăimântat“, ce să facă. Răspunsul : i se va spune. Nu mai vede nimic, e luat de mână, e dus în orașul Damasc. Fără vedere, trei zile nu mănâncă și nu bea nimic. Domnul trimite la el un ucenic, pe Anania. Acesta știa câte rele făcuse Saul creștinilor la Ierusalim și că era pe cale să li le facă și aici, la Damasc. Domnul însă îl asigură : „acesta Îmi este vas ales, ca să poartă numele Meu înaintea neamurilor și a regilor și a fiilor lui Israel.“ Drept care Anania se duce la el, pe Ulița Dreaptă, și îl numește „frate“. Atunci lui Saul îi revine vederea. E botezat și începe să-L propovăduiască în sinagogi pe Iisus, deși mulți își aminteau de el ca de prigonitorul creștinilor. Tradiționaliștii uneltind împotriva lui ca să-l ucidă, ucenicii l-au coborât peste zidul cetății într-un coș, ca să poată fugi. Saul se retrage în Arabia, apoi revine la Ierusalim. Continuă să nu fie crezut că ar fi un autentic „ucenic“. Dar Barnaba istorisește apostolilor despre Saul-Paul, despre „cum a văzut pe cale pe Domnul“ și cum a propovăduit la Damasc numele lui Iisus.

Bună parte din aceste detalii rezumă două capitole din *Fapte* (8 și 9). Cartea relatează și faptele altor apostoli, îndeosebi ale lui Petru. Detaliază însă cu deosebire călătoriile misionare ale lui Pavel. În cea dintâi acesta parcurge drumul din Antiohia Siriei, prin Seleucia, Salamina, Pafos, Perga, Antio-

hia Pisidiei, Listra, Derbe și înapoi prin Atalia, Seleucia la Antiohia. În cea de a doua străbate Siria, Cilicia, Listra, Derbe, Iconiu, Laodiceea, Milet, Colose, Ierapole, Frigia, Galatia, Troa, Macedonia, Filipi, Tesalonic, Bereea, Atena, se oprește pentru mai mult timp la Corint, iar la întoarcere trece prin Efes la Cezareea, ajungând până la Ierusalim. În cea de a treia, plecând din Antiohia, intersectează și drumul anterior, stă pentru mai multă vreme în Efes, unde ajunge și în captivitate, apoi revine prin Milet, Rodos, Patara, Cezareea, la Ierusalim. Aici e prins în templu. Istorisește iudeilor (a doua oară) convertirea sa. Cu acest prilej își mărturisește și păcatele : „Și eu am zis : Doamne, ei știu că eu duceam la închisoare și băteam, prin sinagogi, pe cei care credeau în Tine ; / Și când se vărsa sângele lui Ștefan, mucenicul Tău, eram si eu de față si încuviințam uciderea lui și păzeam hainele celor care îl ucideau. / Și a zis către mine : Mergi, că eu te voi trimite departe, la neamuri.“ *(Fapte*, 22, 19-21.) Comandantul vrea să-l biciuiască, dar renunță aflând că e din naștere cetățean roman (însuși comandantul își dobândise cetățenia cu multă cheltuială). E dus de la Ierusalim la Cezareea. Stă aici doi ani în captivitate. Se dezvinovățește înaintea mai marilor imperiului, procuratorul Porcius Festus și regele Agripa. Le povestește (pentru a treia oară) drumul lui la Damasc și convertirea. Îl găsesc nevinovat, dar fiindcă a cerut să fie judecat de Cezar, e dus în lanțuri spre Italia, pe o corabie. Este cea de a patra colătorie, presărată cu minuni, prin Sidon, Mira, pe sub Creta, până la Malta, apoi, prin Siracuza și Regium, la Roma.

Faptele relatează patru călătorii de propovăduire ; ele povestesc și repovestesc în trei rânduri convertirea miraculoasă pe drumul Damascului. Patru și trei sunt cifrele mitice știute (în sine, ca și însumate ori înmulțite). Din alte surse aflăm restul vieții lui Pavel, prima captivitate romană, drumul în Spania și în câteva locuri vizitate anterior, a doua captivitate la Roma și decapitarea, probabil în anul 67. În cele 14 epistole ale sale, apostolul revine din când în când la trecutul său. „Căci ați auzit despre purtarea mea de altădată întru iudaism, că prigoneam peste măsură Biserica lui Dumnezeu și o pustiam." „Dar când a binevoit Dumnezeu, Care m-a ales din pântecele mamei mele și m-a chemat prin harul Său, / Să descopere pe Fiul Său întru mine, pentru ca să-L binevestesc la neamuri..." etc. (*Galateni*, 1, 14 și 15—16.)

Din acest pasaj reținem momentul alegerii pentru misiunea viitoare : „din pântecele mamei mele" — conform cuvintelor lui Iisus : „acesta Îmi este vas ales". Confirmarea pre-alegerii ne întoarce la chestiunea predestinării. Și persistă aceeași nedumerire : n-a fost Iuda pre-ales pentru damnare, după cum Pavel a fost pre-ales pentru mântuire ? Înainte de a-i comunica această alegere Iisus doar asimilase prigonirea adepților Săi cu propria Sa prigonire — „de ce Mă prigonești ?". Pavel ar putea fi, așadar, asociat cu Iuda. Și totuși, unul e hărăzit maximei înălțări, celălalt — totalei prăbușiri.

Să descurce teologii ghemul predestinării născătoare de (aparente) nedreptăți. Pe noi ne solicită în mai mare măsură altceva, și anume compatibilitatea dintre păcatele *anterioare*, atât ale lui Petru cât și ale lui Pavel, stâlpi recunoscuți ai noii Biserici, cu sfințenia lor *ulterioară*, consfințită prin misionarism.

Amândoi propovăduiesc învățătura și concomitent îndură la Roma moartea de mucenic : Petru e răstignit, Pavel — decapitat. Indiferent de modul soluționării teologale a pre-alegerii lor, împlinirile amândurora se leagă de *erorile* comise anterior, care, cel puțin în situația lui Pavel, dobândesc chiar gravitatea unor *orori* — în orice caz numai astfel puteau fi ele privite de către primii creștini martirizați. Pavel e martirizat *după ce* aprobase și chiar pusese umărul la martirizarea altora. Și atunci ? Și atunci nu ne mai rămâne decât ipoteza păcătoșeniei omenești originare. Ea a fost și a rămas în continuare *consubstanțială* firii omului, inclusiv firilor capabile de a se căi, de a se curăța, de a se converti : de a dobândi virtutea *înaintea* damnării definitive. Această consubstanțialitate am putea-o despica, atunci, în eventuale etape succesive. Întâi ești păcătos, apoi ești (poți fi) virtuos. Aceasta e situația lui Pavel, ascuțită la extrem. La Petru păcatul se reinsinuează, contrar propriei voințe, între fazele virtuoase ale existenței sale din preajma Mântuitorului.

Teologia elaborează dogme noi, de la care nu se mai lasă abătută, ca de la un alt soi de tradiționalism infailibil. În ochii ei, supralicitarea legăturilor temporale până la nivelul unor dependențe cauzale ar putea echivala cu o interpretare necanonică, aproape eretică. La drept vorbind, un asemenea repros conservator i s-ar cuveni și lui Dostoievski. În cărțile lui virtuos devine — atunci când devine — *numai* cel păcătos, cel care a parcurs un ciclu infernal și a parvenit apoi la o puritate aproape paradisiacă. Păcătoșenia mai că ajunge *condiția* virtuții. Multe parabole evanghelice par a susține această presupunere vădit exacerbată, totuși. Iisus se ocupă deseori mai asiduu de cei care abia se cuvin să fie

aduşi pe calea noii moralităţi decât de cei ce i se ataşaseră statornic. Interesul Lui primordial e faţă de cei şovăielnici, slabi, dar demni de a fi întăriţi în credinţă. Şi totuşi, varianta dostoievskiană a *criminalului* care se va mântui dacă se va căi, dacă va suporta palma şi scuipatul, dacă se va duce la ocnă, într-un cuvânt dacă va accepta suferinţa cu bucurie, iaşadar această variantă este şi nu este cristică în litera ei. Premisele sale sunt conforme Scripturii, dar la silogismul final autorul ajunge printr-o exagerare voită, întemeiată pe propria viaţă, pe proprii trăiri, pe ipoteza propriei păcătoşenii. Excluderea de la mântuire a celor „călduţi" e de acceptat. Mai rămâne de văzut dacă *numai* de la extrema rea poate să ajungă cineva la extrema bună ? !

Calea parcursă de apostolul Pavel susţine, în orice caz, un asemenea extremism îndoit. El ne relatează de trei ori convertirea sa — ca în orice triplare mitică ori de basm — pentru a ne întipări cât mai bine în minte tâlcul ei. Or, tâlcul ei este că oricine se poate mântui dacă se îndreaptă la timp, dacă trece de partea dreptăţii, dacă se consacră în continuare şi până la sfârşit binelui. E povaţa dată oricărui om, deşi oarecum bruiată de concomitenta subliniere a predestinării, de care ar putea profita şi un om cinic : dacă am fost ales pentru ceva anume, în orice fel m-aş purta voi avea parte de acelaşi deznodământ. E un sofism, vor replica teologii. Vor fi însă cu toţii de acord cu constatarea că mila, iertarea, dragostea oferă temelia creştinismului. *Evangheliile* exemplifică mereu acest principiu obladuitor şi diriguitor. *Faptele* îl reiau extrem de temerar, prin pilda lui Pavel. Căci nici unul dintre cei 12 apostoli, cei 11 plus Matia, nu comiseseră crime ; iar Iuda fusese osândit pe veci. Singur Pavel

ajunge din prigonitor — pincipalul învățător al noii credințe, cel mai de seamă practician și mai ales teoretician al doctrinei creștine. Unii îl vor socoti chiar prea inflexibil pentru un urmaș al lui Iisus. Psihologic, întorsătura e de înțeles. Dogmaticii provin nu o dată, și nu doar în sfera religioasă, dintre renegați.

Cât privește nu atitudinea, ci folosirea exemplului pentru alții, Pavel îndeamnă pe orice venetic, indiferent de comportamentul anterior, să se alăture obștei aleșilor. E o pildă de prozelitism, cu atât mai apăsată cu cât de-acum înainte nu mai importă din ce neam provine cel convertit la creștinism și nici nu mai contează prea mult faptele lui de dinainte, cu condiția atașamentului prezent pe deplin sincer. Ar putea fi și *ultimul* ticălos, dacă acum se dăruiește cu tot sufletul noii comunități ; el poate ajunge chiar și *prim* ales al ei.

Nu avem cum scăpa însă de sâcâitoarea noastră dilemă : ales de cine ? Ales „din pântecele mamei", unul pentru a ajunge din Saul Paul, iar altul pentru a fi Iuda, pentru a ajunge din apostol — trădător. Cine este și de ce este cineva nu apostol, ci pseudoapostol ? Cine este oportunist ? Poate oportunismul (doar de suprafață, doar aparent) fi depășit prin sinceritate (de fond) ? Când ? Cum ? De cine ? În ce condiții ?

10

Cine este ales și cine alege ? Revenim în final la inițialele supradeterminări zeiești — datorate însă nu zeilor mesopotamieni, ci zeilor greci. Sub constrângătoarea lor oblăduire, cum să se autodeter-

mine omul grec, în chiar virtutea liberei sale opțiuni raționale — deci morale ? !

A fost avansată, și nu o singură dată, ipoteza paralelismului dintre Socrate și Iisus. În ciclul greco-roman Socrate ar fi inaugurat, deși în alți termeni, mai degrabă logici, intelectivi, raționali, o moralitate tragică asemănătoare cu desăvârșirea ei de către Iisus în ciclul iudeo-creștin. În fapt, cele două destine și valorile pe care le simbolizează relevă (sau revelă) atât similitudini cât și incompatibilități ; cum și asocierea atitudinilor morale cu specifica lor încărcătură tragică merită a fi recumpănite, și încă în ambele componente.

Ne bazăm, în privința lui Socrate, pe comentariile lui Platon, Xenofon și Diogenes Laertios, completați cu unii exegeți moderni. Platon însuși pare a sugera oarecare asemănări și cu Petru, și cu Pavel. Ezitările ori chiar lașitățile sale probabile, din timpul deznodământului funest al vieții maestrului său, îl fac asociabil lui Petru. Iar lui Pavel — lungile peregrinări, după care și-a răscumpărat din plin îndatoririle față de învățător, metamorfozându-l în personajul de căpetenie al dialogurilor și transferându-i propria sa învățătură.

Mai mulți se pretinseseră „discipoli" ai lui Socrate. Dar Platon avea să ajungă, din prim învățăcel, prim învățător — inclusiv al lui Aristotel. El, Platon, avea să-l concureze și eclipseze, printr-o involuntară neloialitate, pe Xenofon, care, singur, ar fi dobândit o faimă „apostolică" în mai mare măsură incontestabilă. Xenofon avea să-și elaboreze însă amintirile ceva mai târziu decât Platon, într-o manieră poate mai veridică decât acesta, dar cu siguranță mai ternă. Pentru posteritate, ele aveau să se diminueze într-un apendice al mărturiilor platoniene : destinul martorului mai puțin talentat.

Nu atât „apostolii“ mai mari sau mai mici ai lui Socrate ne preocupă însă acum, cât el însuși ; și nu atât învățătura, cât soarta lui. Deși, la drept vorbind, ele fac corp comun. Gândirea filosofică s-a reorientat tot mai decis de la ceea ce ar mai fi putut să pară „străin“ (fizical și cosmogonic, matematic și chiar lingvistic independent) spre ceea ce se dezvăluia ca „propriu“, ca proprietate intimă a omului anume, cu gânduri și rostiri pe de-a întregul personalizate, izvorâte dintr-o viață unică și întoarse luminator asupra acesteia. De atunci, omul ca subiect-obiect, ca individualitate nepereche, receptată ca atare de către gânditori, de către Socrate mai ales, și-a asumat întregul său destin ; cu tot binele și cu tot răul nu doar exprimate ci și suportate, inclusiv ca un sfârșit terestru provocat și provocator, nedrept și pilduitor.

Socrate s-a desprins, astfel, prin câțiva pași hotărâți, de „presocratici“. A ajuns să nu-l mai preocupe nici corporalitatea lumii, nici corporalizarea sufletului — anaxagoreanul „Nous“. Pe urmă s-a opus chiar și sofiștilor din care descindea. Nu l-au mai interesat limba atotînvăluitoare și logica atoateîncurcătoare, l-a interesat numai și numai omul care pentru a-și dezvălui și descurca moralitatea, pentru a trasa cât mai ferme linii despărțitoare între binele și răul din comportamentul său și al semenilor săi, fusese înzestrat cu limbă și cu logică. Pe comentatori avea să-i deruteze — fie încântându-i, fie mâniindu-i — „știința“, prin care a vrut Socrate cu tot dinadinsul să-și întemeieze „etica“, inclusiv mobilurile virtuoase practice. Era o noutate, și încă una contradictorie în sine, ca virtutea să fie practicată într-o manieră disciplinată și riguros teoretizată. Se impunea întrebarea, cum e cu putință supunerea comportamentului cotidian unei „strenge Wis-

senschaft". Adeziunea lui Hegel și împotrivirea lui Nietzsche vor proveni amândouă de aici, anume din prezumția socratică a unei „științe severe" a moralității și din derivatele teoretice ale unei asemenea premise metodologice. Dacă reorientarea de la „lume" la „om", de la „fizical" spre „moral" se mai lasă privite ca prevestind, paralel, răsturnările noutestamentare, în schimb pretenția de a prinde atitudinile omenești zilnice în chingile „științei" orientează cugetarea într-o altă direcție; cu atât mai mult cu cât decupează moralitatea ca teritoriu al acestei lumi, ca valoare a ei intrinsecă, și se orientează doar ajutător spre lumea oblăduitoare suprapământească. Să mai amânăm însă disocierile.

Socrate a fost fiul sculptorului Sophroniskos și al moașei Phainareta, proveniențe deseori speculate ca predeterminându-i decantările simbolice într-un ca și „mòșit", ca și „sculptural". În *Banchetul* lui Platon, Alcibiade îl descrie pe Socrate „aidoma acelor chipuri de sileni așezați prin atelierele sculptorilor, pe care aceștia îi dăltuiesc cu naiuri și flaute în mâini"; după cum sunt caracterizate și cuvântările socratice ca fiind „asemenea silenilor care se întredeschid", pe dinăuntru „pline de noimă", „cuadevărat divine" și cu „nenumărate întruchipări ale desăvârșirii" omenești. În *Prelegerile de istorie a filosofiei* Hegel îl alătură tot astfel lui Pericle, Sofocle, Fidias, ca pe „una dintre acele mari naturi plastice, acei indivizi turnați absolut dintr-o bucată", ca pe „o operă de artă clasică desăvârșită, vie și frumoasă", întrupând o idee într-o întruchipare quasi-sculpturală. Și tot el vorbește tot acolo despre „arta moșitului", moștenită oarecum de la mama sa, arta de a ajuta gândurile să vină pe lume: celebra „maieutică"!

Cu excepția unor bătălii la care a participat (într-una, se spune, l-ar fi salvat pe Xenofon, motiv pentru care acesta i-a devenit discipol, iar apoi biograf), Socrate și-a petrecut tot timpul la Atena. Își consacra fiecare zi discuțiilor publice, în piețe, ateliere, prăvălii, de preferință pe chestiuni de morală. Își antrena și corpul, dar se exersa cu deosebire în dibăcia întrebărilor capabile să extragă argumente din fapte, să-și convingă interlocutorii ori să-i facă să-și schimbe părerea. Îl atrăgea știința binelui, echivalentă cu dobândirea fericirii. Trăia modest, nu lua bani pentru învățăturile lui ; la fel ca sofiștii, el considera cumpătarea ca fiind întâia virtute, socotea de datoria oricui „să realizeze ceva *bun*" în domeniul său de activitate. Avea discipoli, dar și un larg auditoriu. În raport cu toți ascultătorii, ca și față de cetate sau chiar față de zei, se considera un „misit", un „petitor", un „intermediar", un „mijlocitor". Această calitate *mediatoare*, insistent subliniată de către Xenofon, ne servește minunat. La Xenofon ea se menține însă în limite eminamente lumești, pe când la Platon dobândește virtuți transcendente ; mai cu seamă acestea din urmă ar fi în măsură să susțină prezumția transgresării credinței mito-logice în direcția viitoarei religii creștine.

Din viața lui Socrate, relatată în atâtea rânduri, cu detalii apropiate dar diferite accente de ordin spiritual, posteritatea imediată și ulterioară a decupat, ca cel mai important segment al ei, anume moartea : pregătirea și înfăptuirea acesteia. Moartea ca „ecran" la propriu și la figurat retroactivator avea să se aștearnă asupra întregii existențe parcurse de învățător. Sfârșitul ei a devenit pildă pentru tot restul, inclusiv pentru pildele care i-au presărat și amplificat rezonanța în perspectiva tâlcului lor final. Moartea consfințește și de această dată viața ;

o consfințește și sfințește, evident în măsura în care încă de pe acum viziunea elenă permite sfințenia propriu-zisă.

Dintre acuzatorii Anytos, Lycon și Meletos, ultimul pare să joace un rol apropiat celui jucat de Iuda — nu degeaba va fi el anume osândit la moarte de către atenienii ce se căiau pentru nelegiuirea săvârșită. Chemarea la judecată și acuzația sub jurământ formulată de către Meletos, în varianta ce ne-a fost transmisă ca, după toate probabilitățile, autentică, sună așa : „Socrate s-a făcut vinovat de refuzul de a recunoaște pe zeii pe care îi cinstește cetatea și de introducerea altor noi divinități. Este de asemenea vinovat de coruperea tineretului. Pedeapsa cerută e moartea." Aceasta este ordinea invocării celor două vini, în transcrierea de către Diogenes Laertios a mărturiei lui Favorinus. Ea va fi inversată de Platon, dar menținută de către Xenofon, de astă dată mai cu temei, și nu atât din pricina fidelității literale, cât mai ales pentru că reinterpretarea literară nu trebuia să estompeze raportul de însemnătate. Or, primul blam privea, de bună seamă, cea dintâi presupusă vină. A doua, coruperea tineretului, decurgea (în bună parte, deși nu exclusiv — dacă vom reține și prea lumescul amestec, de natură erotică, al binelui cu frumosul) din crima capitală ; în speță, din îndepărtarea de cinstirea zeilor *vechi* și din preferința acordată unor divinități *noi*. Nu ne vine greu să preproiectăm, în locul zeilor, pe Dumnezeul ce se va dezvălui altfel în Scriptura cea nouă, în ipostazieri și calități inedite, refuzate de farisei. Și am fi poate în drept să modernizăm chiar și unele amănunte, de pildă învinuirea adusă tot de Meletos, potrivit căreia Socrate i-ar fi învățat pe oameni să asculte mai degrabă de el decât de părinții lor ; oare

nu pare să anunțe și acest lucru îndemnul unui alt Învățător adresat altor discipoli ? !

Socrate s-a apărat de ambele învinuiri. El a dovedit că sunt neadevărate, deci nedrepte. Argumentarea lui nu-i convinge însă pe tradiționaliști. De astă dată ei sunt eleni, nu iudei. Iudeii vor refuza întruparea lui Mesia. Elenii nu admiteau tutela unui „daimon", „daimonion", acea „voce divină" care, în momente de cumpănă și decizie, îi dăduse lui Socrate câte un „semnal divin". Și atenienilor li se pare îndoielnic enunțul preotesei de la Delphi, Clairephon, fie și cu o limitată adresă explicită : „»Dintre toți muritorii, Socrate-i cel mai înțelept.«" Oare numai înțelept ? Oare numai dintre muritori ? Pretenția transgresa litera mărturiei prevestitoare. Socrate al lui Platon descoperă subterfugiul necesar : sufletul fiecărui muritor va fi călăuzit de către daimonul lui către nemurirea bună ori rea. Fiecare are, așadar, un daimon al său, care îl va sluji și după moarte. Dar oare sunt toți de același nivel ? Oare unor oameni nu le asigură privilegii (ca și) divine ? Pulsa și îndărătul formulei preotesei, dar cu atât mai vârtos îndărătul liberei sale reinterpretări de către împricinat o *nesăbuință*. Până și într-o filtrare omenească, încă strict omenească, ea își deconspira extremul orgoliu. Dar ea mai viza și un maximalism greu de ascuns, care-l înfrățea cu divinitatea, aproape că îl transforma într-o divinitate : una nouă, nicidecum veche...

Desigur, religia ateniană, cu politeismul ei modelat după chipul și asemănarea oamenilor (nu invers, ca în monoteism), ridica în calea transgresării imanenței stavile imposibil de neglijat. Ne dăm perfect seama de acest lucru din cărțile lui Xenofon. Pioșenia față de zei, afișată de Socrate, ascundea cu greu indiferența lui în raport cu transcendentul. El

punea un accent prioritar, aproape exclusiv, pe comportamentul demn al omului în această lume. La greci lucrul acesta se potrivea şi felului de a fi prin excelenţă omenesc al zeilor. Totuşi, Socrate originarul (încă neremodelat platonic) pare să fi ţinut prea mult la viaţa de aici şi la intrinseca ei moralitate. Restul — sugerează Xenofon — nu este decât un convenţional tribut plătit credinţei tradiţionale. El indică limpede şi cauza pentru care Socrate îşi asumă cu demnitate moartea. Demonstraţia nu e întâmplătoare, dovadă similitudinea ei în *Convorbiri memorabile* şi în *Apologia*. Rezumativ, este vorba despre utilitatea de a muri la timp, întrucât înaintarea dincolo de o vârstă înaintată dar normală nu i-ar mai rezerva omului decât beteşugurile senectuţii. Ca om liber ce este, el nu cerşeşte prelungirea excesivă a vieţii. Iar divinitatea se îngrijeşte să i-o sfârşească la timp şi frumos. Dacă adăugăm şi sfatul dat ascultătorilor de a nu iscodi secretele zeilor, căci ele sunt insolubile, apare evidentă limitarea la această viaţă şi la atâta logică (plus morală) câtă îi este ei proprie. „Nimeni, fără îndoială, de când e lumea, n-a întâmpinat moartea cu mai multă demnitate decât el", se minunează Xenofon. Dar ne oferă o explicaţie perfect lumească, limpezind şi moralitatea asumată : ne şi naştem pentru moarte, e şi înţelept să nu perseverăm prea mult într-o vieţuire care ne va împovăra cu tot mai penibile neputinţe. Seninătatea, noblеţea, virtutea de acest tip se înrudeşte cu temperamentele stoice din vremea noastră care pledează cauza euthanasiei, în deplina facultate a deciziei finale libere ; sau seamănă cu acea paradoxală descătuşare totală oferită condamnaţilor la moarte de o boală incurabilă, servitute transferabilă în virtute, căci astfel, în calitate de dublu osândiţi, ar putea în timpul care le-a mai rămas să săvâr-

șească, pe deplin nestingheriți, nu doar răul ci și binele. Exemplul a fost generalizat, cum se știe : cu toții ne-am putea imagina irevocabil condamnați, ca atare pe deplin liberi pentru orice am mai dori să întreprindem...

Platon nu reduce lucrurile la atât. Dacă forțează cineva limitele imanenței grecești, atunci el este acela care le forțează, îndeosebi prin transcenderea atribuită lui Socrate. Deznodământul vieții învățătorului îl înfățișează *Apărarea lui Socrate, Criton* și *Phaidon,* precum verigile unui triptic. Primul dialog relatează pledoaria în fața instanței, urmată de discutarea condamnării votate de tribunal, iar apoi, imediat după ridicarea definitivă a ședinței, de comentarea pedepsei cu moartea în fața unui grup de fideli. Al doilea dialog (subintitulat *Despre datorie*) argumentează refuzul de a urma planul evadării din închisoare, cu trei zile înainte de execuție, îndemn atribuit lui Criton — Diogenes Laertios va adăuga : din dușmănia resimțită de Platon pentru Aischines, căruia în fapt i s-ar fi datorat planul evadării. Al treilea și de departe cel mai bogat dialog din acest grup (dialog subintitulat *Despre suflet)* reconstituie ultimele ore ale maestrului, consacrate disputelor cu Simmias și Cebes, și (potrivit tehnicii „dramei în dramă") relatate de către Phaidon lui Echecrates.

Apărarea lui Socrate insereză la un moment dat celebrul argument al științei neștiinței, cu aplicare la moarte. Dacă s-ar teme de moarte, înseamnă că el, Socrate, ar ști ceea ce de fapt nu știe. Acest lucru n-ar dovedi înțelepciune, ci prostie, fiindcă nu știe dacă lucrurile din Hades nu sunt cumva bune, dacă nu reprezintă cumva cel mai mare bine ce i se poate întâmpla sufletului. Îngrijindu-se de cuget, de adevăr, de virtute, într-un cuvânt de suflet, se impune supunere față de porunca zeului ; ca atare el trebuie

să accepte și osânda nedreaptă din partea cetății, pe care refuză s-o nedreptățească, la rândul său, optând pentru exil.

De aceeași datorie se lasă el călăuzit și când îi explică lui *Criton* de ce refuză să evadeze din închisoare. Cinstește în acest fel, iarăși laolaltă, zeii, cetatea și legile. Dialogul culminează în „prosopopeea legilor", procedeu retoric echivalent unui dialog în dialog. Înseși legile iau acum cuvântul spre a demonstra dreptatea necondiționată a cetății Atenei. Legile acesteia sunt drepte și atunci când sunt nedrept aplicate de către unii dintre cetățenii ei. Prescripțiile coercitive trec tot mai decis din domeniul jurisprudenței în sfera moralității. Imperativul datoriei morale este unul categoric !

Așa ajungem la uriașa dezbatere șerpuitoare din *Phaidon*, fidel relatată de către personajul omonim. Sunt aglomerate argumente și contraargumente. De data aceasta oponenții nu-i fac nici o concesie lui Socrate, neacordându-i măcar în perspectiva morții iminente vreo *logică* circumstanță atenuantă. Pe tot parcursul dialogului chestiunea de bază („blestemată", ar zice karamazovii) rămâne nemurirea sufletului. Încă Socrate-Platon intuise legătura dintre această Idee, pe de o parte, libertatea și Dumnezeu, pe de altă parte — această treime kantiană întemeietoare a rațiunii pure practice. Învățătura despre suflet e treptat împlinită prin și ca moralitate. Sufletul e nemuritor, el a mai ființat cândva și va mai sălășlui despărțit de trupul efemer. E vorba despre două ipostaze ale independenței libere, una anterioară și alta ulterioară prezentei existențe. Starea de dinainte o justifică argumentul reminiscenței. Starea de după — mai anevoios demonstrabilă — o aproximează argumentul indestructibilității și altele. În orice caz, Socrate e convins că am fost și vom fi

în continuare, evident prin partea noastră esențială, indestructibilă. Totul îl conduce la prezumția renașterii, reînvierii, chiar și a reîntrupării, dar în viitoarea existență, subpământeană și supramundană de după moarte. În prima dintre „faze", nemurirea sufletului pare să postfațeze reprezentările orientale cu privire la metempsihoză ; în cea de a doua, în schimb, ea pare să prefațeze creștina Judecată de Apoi. Aceasta din urmă e însă doar *mitic* presimțită, prevestită, prefigurată. Marele mit final descrie amănunțit judecata. Ea departajează un soi de infern, purgatoriu și paradis, gândul ne-ar putea ușor zbura până la o distribuție „dantescă", dovadă că în reprezentările succesive tot mai noi se vor coagula numeroase intuiții străvechi. Am folosit, totuși, cuvântul „prezumție". O atestă și finalul mitului. Socrate își ia câteva măsuri de precauție : soarta și sălașurile sufletului „vor fi cam așa cum am spus", de dragul nemuririi sale muritorul merită să-și asume un „oarecare risc", iar tot ce ține de acest „risc frumos" merită repetat mereu „ca o incantație" [114 d]. Modernizând din nou cu bună știință — și cu voie bună — vom resimți în aceste cuvinte adierea unui pariu pascalian : dacă este — e bine că este, iar dacă nu este — credința nu adaogă nimic în plus nenorocirii !

În tot dialogul și în acest elevat sfârșit al său — după el neurmând decât ritualul sinuciderii — totul se rotunjește precum „sufletul neînfricat al bine-rotunjitului adevăr" parmenidian, principala moștenire pe care Platon o prelucrează ; până s-o suplimenteze (contradictoriu) și cu asumarea contradicțiilor heraclitiene. Într-adevăr se rotunjește : dacă omul nu știe despre moarte de nu cumva reprezintă ea binele suprem, atunci e îndreptățit să creadă că este binele suprem. Omul duce dorul credinței. Nu-

cleul credinței e speranța în nemurirea sufletului. Ergo : sufletul să se pregătească printr-un comportament virtuos, încă în viața de aici, pentru ca în viața de apoi să aibă parte de o bună nemurire !

Perspectiva transcendentă motivează, în cele din urmă, moralitatea imanentă. Această perspectivă metafizică lipsește din amintirile lui Xenofon. Ea e prezentă la Platon, care se simte încă obligat să susțină credința prin mit. Zeii greci cereau supunere — presupus ideală în chiar palpabila ei realitate — față de legile *de dincoace* ale cetății. Mai era încă dificilă tatonarea tărâmurilor *de dincolo* cu gândul. Spre a înlesni saltul din viul imanent în violciunea transcendentă, Platon a trebuit să pună la bătaie multe din câte îi transmiseseră vechimile mitice, ca și întreaga lui inventivitate, logică și poetică. Câteodată acest lucru putea să pară un salt mortal ! Totuși, cu voia multor teologi, Platon avea să fie acceptat ca principal sprijinitor păgân al creștinismului. Și cu bună dreptate, întrucât a reușit să împingă mult mai departe decât oricare altul dintre gânditorii păgâni limitele sufletului ilimitat, dorit și nădăjduit ca ilimitat. Pentru timpul său și în cadrul religiei sale, Platon a desferecat foarte mult aceste opreliști ; mai mult, desigur, decât o făcuse personajul lui preferat, în gândirea sa autentică.

Socrate, n-a inventat, el însuși, nici teoria Ideilor și nici n-ar fi știut să adune, cu de la sine putere, atâtea argumente în favoarea nemuririi sufletului, o nemurire anterioară și ulterioară zăgăzuirilor trupești. Și din acest punct de vedere Socrate al lui Xenofon pare istoricește mai autentic decât Socrate al lui Platon, care în covârșitoare măsură este Platon însuși. Pozitivul, ca să nu zic „pozitivistul", Diogenes Laertios reține și el cu precădere detalii istoric credibile și conforme lumii ateniene. O lume

care, pronunțând verdictul împotriva lui Socrate, și-a pronunțat în chip simbolic verdictul chiar împotriva ei înseși. Socrate se afirmă însă până în ultima clipă a vieții într-adevăr ca cel mai înțelept dintre muritori. El amestecă mereu seriozitatea cu gluma, mult mai mult în *Banchetul* lui Xenofon decât într-al lui Platon. Pentru a invoca un singur exemplu : e cât se poate de spiritual — fără a fi Spirit pur — pasajul xenofonian în care la exclamația indignată a Xantippei „Mori pe nedrept", soțul îi răspunde „Nu cumva ai fi vrut să mor pe drept ?".

O astfel de replică e inimaginabilă, după patru sute de ani, în gura lui Iisus. Și atunci, ce mai rămâne din *ispita* comparației dintre învățători ? Mai nimic, dacă ne raportăm la divinul Hristos ; destul de mult, totuși, dacă avem în vedere pe omul Iisus. Desigur, în acest din urmă caz — în filtrarea printr-o optică neteologală. Dinspre partea lui Iisus — fiindcă e contraindicat să despici nedespicabilul. Iar dinspre partea lui Socrate — deoarece umanitatea lui mai trebuie să fie suplimentată daimonic până cât mai aproape de un nivel divin ; or, pentru așa ceva nici măcar interpretarea platoniană nu servește decât ca un punct de pornire, necesar a fi transgresat. Și, în genere, poate oare fi forțată o moralitate rațională, păgân agrementată printr-o cruzime care nu mai are nimic a face cu moralitatea inimii, cu moralitatea milei și a iubirii, măcar să se apropie, dacă nu chiar să ajungă la — imposibila — coincidență ? !

Aici apare și chestiunea tragicului. Hegel identifica destinul lui Socrate cu „tragedia Atenei", cu „tragicul veritabil", în care două puteri sensibil egale sunt ireconciliabile : moralitatea obiectivă și moralitatea subiectivă, dreptul divin și dreptul

uman, legile religiozității și libertatea individului. Exact invers, Nietzsche susținnea că ruinarea concepției tragice a lumii se datorează concepției optimiste a lui Socrate. Aceasta, spune el, prevestită de viziunea lui Euripide, a ruinat componenta apolinică într-un schematism logic, iar pe cea dionisiacă într-un optimism științific. Pentru Nietzsche, unica șansă de regenerare a tragediei genuine ar fi constat în redobândirea stihiei dionisiace, prin redobândirea unui „Socrate muzician".

Cine are dreptate ? Fiecare cu schimbul, în cadrul propriei construcții. Ne este și nouă lesne să subsumăm destinul lui Socrate unei polarități, inclusiv printr-un tragic abilitat sau ruinat. Condiția pentru efectuarea acestei operații mentale este să punem între paranteze medierile contextuale și caracteristicile istorice particulare. Altfel spus, va trebui să ne confruntăm exclusiv cu *textura* destinului lui Socrate. Atunci el ni se va înfățișa fie tragic, fie atragic.

Phaidon dovedește neînfricarea în fața morții. De la prima și până la ultima filă eroul rămâne învăluit într-o nobilă aură tragică, accentuată treptat în cadrul dramaturgiei și regiei lui Platon. Posteritatea a și receptat cu precumpănire acest dialog ca pe o autentică tragedie filosofică. Personajul filosof din romanul lui Anatole France *Les dieux ont soif* îl poartă mereu cu sine pe *Phaidon*, pentru a putea îndura împlinirea predestinării sale, ca victimă a exceselor Revoluției franceze. În interpretarea cea mai răspândită, Socrate este moral *și* tragic. Așa l-a proiectat înspre noi mărturia lui Idomeneus, citată de Diogenes Laertios : ca „primul filosof care a fost osândit la moarte și executat" (îi va urma Seneca, apoi alții și alții). Între calitatea de

„filosof" și cea de „executat" prăpastia e de ordinul tragicului moral.

Dar din punct de vedere opus ? Și el pune accentul pe absența fricii manifestată de condamnat până la golirea cupei cu otravă, însă pentru a accede la o concluzie inversă. Seninătatea interzice fiorii și lacrimile, menține calmul perfect, ba îl și agrementează cu câte un râs potolit — în explicită contrapunere cu deznădejdea participanților la actul despărțirii (vezi tot *Phaidon).* Cine e tragic ? Cel care pășește „optimist" în moarte ? Un asemenea om e, fără îndoială, de o înaltă moralitate. Dar este el oare și tragic ? Piesele lui Eschil și Sofocle permiteau oare un asemenea comportament, demn și calm ? Un Oedip liniștit ? ! Apărând cetatea *versus* familia, Creon și Antigona nu aduc opțiunile lor la un numitor comun, le opun cu îndârjire și se distrug reciproc : nici o umbră de seninătate. Teoretic, și în situația lui Socrate se *con*fruntă două legi. Practic, el nu *în*fruntă însă legea adversă, dimpotrivă, i se supune, e mereu liniștit, mereu în acord cu luciditatea sa. Și importă prea puțin dacă acordul lăuntric se datorează împovărării de către o senectute ce prevestește boli și suferințe degradante, ori nădejdi într-o fericită viață de apoi a sufletului nemuritor. Importă numai acest acord cu moartea ce-l așteaptă pe condamnat, o moarte definitivă sau trecătoare. Autenticul erou moral nu-și va suspenda cu totul împotrivirea chiar și față de ce știe că trebuie sau va trebui să se întâmple.

În această privință, Iisus-omul se dezvăluie în mai mare măsură ca personaj tragic, măcar cu două prilejuri : în timpul suferințelor din Ghetsimani și pe Golgota. El se și mărturisește în acest sens : „Întristat este sufletul Meu până la moarte", „Părintele

Meu, de este cu putință, treacă de la Mine paharul acesta !" și, respectiv, în strigătul din ceasul al nouălea „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit ?". (Ar putea striga astfel și Iov, chiar și Ghilgamesh !) În ambele momente ale pătimirii contradicția este tragică. Iisus se supune menirii Sale divine, de aceea pasajul cu „paharul acesta" e urmat imediat de „Însă nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voiești". Dar nestrămutării Sale îi adaugă și acel strop de slăbiciune, de frică, de disperare fără de care omul n-ar mai fi om. Astfel se identifică până la capăt Fiul lui Dumnezeu cu Fiul Omului Răstignirea este tragică pentru creștinii prezenți și cei de mai apoi. Tragică este însă și antinomica atitudine a lui Iisus față de răstignire, ca suferindă asumare a suferinței. Pictorii, compozitorii, poeții vor reproduce și produce mereu noi imagini tragice : ca oameni ce sunt, vor înfățișa Omul. Crucificarea desăvârșește impactul religios dintre lege și libertate, printr-o omenească inseparabilitate a tăriei și a slăbiciunii. Pe altă bază nici moralitatea, în ansamblul ei, nu este de conceput. Altfel spus, coloratura tragică este un caz extrem al raportărilor morale ; și o invocăm numai în numele acestei evidențe.

Socrate, în opoziție cu mai toți credincioșii de care ne-am ocupat până acum, rămâne netulburat în fața necesității de a bea cucuta. El își salvgardează libertatea anume prin acceptarea calmă a destinului. La el impactul dintre ceea ce i se ordonă și ceea ce vrea el să ducă la bun sfârșit ajunge la suprapunere, la identificare. Ni se prefigurează, parcă, osmoza deplină a lui Spinoza, cu privire la care, tocmai de aceea, nu se va afla nici o dată dacă este teism, panteism ori ateism. Socrate

ar putea subscrie enunțurilor de bază ale *Eticii*: „Dumnezeu este cauza imanentă și nu transcendentă a tuturor lucrurilor"; „Este imposibil ca omul să nu fie o parte a naturii și să nu se supună ordinii ei comune"; „în natură totul se desfășoară cu o necesitate veșnică și cu o perfecție suverană"; drept care libertatea rezidă în desăvârșirea intelectului, și numai, într-o viață rațional îndrumată „constă fericirea supremă a omului, adică beatitudinea". Socrate are un comportament „spinozian" (Spinoza — unul „socratic"). Moartea îi pare lui Socrate la fel de bună pe cât de bună îi fusese viața. Riscul degradării ulterioare relevă obsesia „demonului" Kirillov: „Totul e bine!" Pentru asta însă omul-dumnezeu va trebui să se pună pe sine în locul Dumnezeu-Omului.

Nietzsche nu va polemiza cu Spinoza, așa cum polemizează cu Socrate, ci îl va agrea tot atât de mult ca și Hegel sau ca marele spinozian naiv Goethe. Sunt nemărturisite frățietăți, acestea, între necredincioși sau credincioșii *à rebours*. Dar Nietzsche se va mărturisi deschis în ultima concluzie din *Ecce homo*: „Am fost oare înțeles? Dionysos împotriva Răstignitului". („Dionysos gegen den Gekreuzigten".) Antisocratismul lui Nietzsche derivase din presupusa trădare de către Socrate a lui Dionysos; anticreștinismul (în ascuns și pe dos creștin, vor susține unii exegeți) — din aceeași sursă. Presupusele negativități își deconspiră frățietatea. În acest caz, Socrate pare din nou a fi un frate mai vârstnic al lui Iisus; frate măcar în afirmarea acelei morale tradiționale pe care Nietzsche o detesta.

Dacă moralitatea este sau nu tragică devine o chestiune subordonată. În primul plan stă virtutea.

Grecii o derivau din rațiune. Creștinii o vor întemeia pe iubirea inimii. Legea e coercitivă, dar în ea se insinuează tot mai multă libertate de opțiune ; în primul rând între bine și rău. Există și predestinare, mai există însă și destin propriu, călăuzit de sine în lumina poruncilor călăuzitoare de sus. Mai există și „omul revoltat" și „omul resemnat", ca și multe alte trepte intermediare. Există transcendent și imanent. Traversând această viață poți spera în viața de apoi — asemenea unor greci și asemenea tuturor creștinilor — sau poți să pui între paranteze ceea ce va urma sau ceea ce nu va urma — ca unii iudei și ca toți ateii. Moralitatea de acum și aici o poți făuri din credință ; uneori chiar și din necredință, dacă ea nu uită sau nu degradează valorile. Importă anume valorile salvgardate, fie într-un fel, fie într-altul, fără sau cu fisuri. Contează virtutea, cu sau fără frică. Temeritatea mai suportă și temerea. Tăria rezultă și din înfrângerea slăbiciunii. Sunt variante nenumărate. Dar calea regală a omului parcurge descoperirea și statornicirea binelui.

Socrate a murit în 399 înainte de Hristos. Atena, Alexandria, Roma vor mai parcurge multe etape. Inclusiv filosofia morală va străbate de două ori câte patru secole, o dată până la revelarea creștinismului și o dată până la izbânda lui.

Aristotel va scrie *Etica nicomahică*. Stoicismul, epicureismul, scepticismul vor avea o fază elenistică, apoi se vor fortifica — stoicii cu deosebire — în perioada imperială romană. Va urma neoplatonismul. Greaca își va lua revanșa asupra latinei, în plan lingvistic și chiar într-altul spiritual.

Ne-ar putea interesa Epicur, Seneca, Epictet și Marc Aureliu, Plotin și urmașii lui. Ca și, bineînțe-

les, Părinții creștini — martirii, apologeții, marii doctrinari patrologi — înaintând paralel, în luptă aprigă cu filosofia păgână și înfrângând-o, dogmatic și instituțional, în secolul IV.

Prin epilogul nostru n-am vrut să sugerăm decât prologul acestor „istorii paralele". Întotdeauna există ceva înainte și după subiectul tratat ; dar povestea noastră se încheie aici.

1992—1993

ALEGEREA LUI IONA

1

Omonimia are înțelepciunea ei. „Marea e mare". Dimensiunea orizontală lărgește orizontul, mărimea naște măreția, spațiul zămislește sublimul. Marea înseamnă ritm, mișcare, dinamism. Un ochi atent va ști să vadă însă modificarea perpetuă ca pe un mod al perpetuării. Tot ce a fost născut și născocit grație mării poartă pecetea statorniciei ; și, câteodată, însemnul veșniciei. Marea este primordială, temeiul se cuvine să fie temeinic. Matcă generatoare, marea rămâne, pentru certitudinile șubrezite, și o matcă regeneratoare.

Numeroase prime culturi și mărturii scrise aparțin spațiilor vaste. Întinsă și a întinderilor, vechea artă epică, măiestria povestirii, a fost adesea asemuită oceanului. De aceea nu poate fi suspectată de gratuitate asocierea târzie a cărții lui Cervantes cu o călătorie peste Atlantic : marea epopee se înrudește cu o epopee pe mare !

Chiar comandate din Olimp, odiseele se desfășoară pe ocean. Tainic sau fățiș, muntele și marea se atrag. Întinsul apei e ca o stâncă răsturnată,

înaintarea printre valuri ar putea fi imaginată ca o anevoioasă escaladare a piscurilor uriașe. Autorul hanseatului Hans, cel născut pe întinderile baltice și transpus apoi printre înălțimile helvete, tocmai datorită muntelui său vrăjit avea să evoce marea sa de vrajă, a sa în sens local și global, personal și suprapersonal, a oricărui om din orice timp : „O, mare, iată, suntem departe de tine, dar, povestind, ne îndreptăm spre tine toate gândurile și toată dragostea noastră, invocându-te anume și cu glas tare, căci tu trebuie să fii prezentă în povestirea noastră, cum ai fost mereu și cum în mod discret vei fi mereu..."

Se spune că un înțelept legiuitor de odinioară a suit muntele cu tunete și fulgere, și nor des, și foc aprig, și fum, și puternic sunet de trâmbițe ; și că, pentru a-și îmbuna și înnobila semenii, a durat acolo zece porunci, în chinuitoare confruntări — nu numai cu Cineva exterior și superior lui, ci și cu adâncul propriei sale ființe și cu înaltul propriei sale meniri. Și se mai spune că un urmaș al său — în toate sensurile incert, cu legea morală adânc gravată în suflet, dar și cu îndoieli întemeiate despre felul în care această lege se cuvenea aplicată mai folositor, mai demn, mai conform cu însăși natura omenească — s-a urcat pe o corabie, a fost aruncat în mare, a trebuit, vrând-nevrând, să treacă un deșert asemănător oceanului, până la cetatea uriașă, pe care, ca s-o poată străbate, asemenea mării în miraculoasa lui detențiune premergătoare, i-au trebuit trei zile întregi...

„Se spune" iată formula magică a începuturilor oricărei istorisiri, formula care acordă întâietate oralității în fața scrisului și intuiește natura obligatoriu fictivă a unui mirabil joc secund. Ficțiunea

lui „se spune" absolvă de precizările prea riguroase în spațiu și în timp, acordă dreptul filtrării acestor delimitări, atunci când ele sunt indispensabile, printr-o perspectivă relativă, permite înfrățirea dintre joc și gravitate : deoarece, față de muncile titanice din Antichitate, o meditație ironic subțiată despre ce se spune și ce se poate spune cu privire la un personaj al unei povești antice și ea, pare mai degrabă destindere decât efort temeinic...

Gânditorul de pe țărmurile Mării Baltice avea să afirme la capătul tratatului său de etică : două lucruri umplu cu mereu nouă și crescândă admirație și venerație sufletul, cu cât mai des și mai stăruitor se ocupă gândirea de ele — „*cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine*". Pe ambele, zicea el, nu am voie să le presupun numai ca și când ar fi învăluite în întunecimi sau situate în extravagant. Primul începe din locul pe care-l ocup în lumea sensibilă și lărgește conexiunea în care mă aflu, în spațiul imens de lumi peste lumi și sisteme peste sisteme, și pe deasupra în durata ilimitată a mișcărilor lor periodice, a începutului și duratei lor. Al doilea începe de la personalitatea mea și mă reprezintă într-o lume care are o adevărată infinitate și de care mă recunosc legat în chip universal și necesar, iar prin ea de toate acele lumi vizibile.

Nu este oare o călătorie pe mare prilejul nimerit pentru intuirea aceștei frățietăți dintre sublimul din afară și dinlăuntru, extensiv și intensiv ? Navigatorul solitar contemplă cerul înstelat deasupra-i ; de ce n-ar contempla el și legea morală din inima lui ? Și de ce n-ar putea fi el un strâmtorat fugar care străbate întinderile vijelioase ale Mării Mediterane și care aspiră spre înălțimile învăluite în ceață ? !

...dac-o pornești, în gând, pe Baltica, te poate întâmpina „femeia mării" din fiordurile ibseniene ; te poți opri la Lübeck, „formă a vieții spirituale", zice Thomas Mann ; poți descinde la Königsberg, urbea gânditorului „rațiunii practice" ; sau poți ajunge în capătul Golfului Finic, unde o voință teribilă a decis să ridice Sankt-Petersburgul, cetate reală și fantastică a atâtor poeți și personaje...

...o poți porni însă în gând și pe Mediterana, întrebându-te dacă într-adevăr ea a fost și a rămas acea împărăție camusiană a soarelui, în care revoltații și înfrânții își căutau refugiul ca într-o oază de liniște și de lumină ?...

Descinderi spirituale în spațiu și în timp. Drumuri imaginare leagă oceanele, capetele europene ale vremurilor culturale. Coborând pe meridian de la Sankt-Petersburg la Marea Sudului, descinzi, la treizeci de grade longitudine estică, nu numai în spațiu, ci și în timp. Și zărești „bărbatul mării", cel de demult, îmbarcându-se pe o corabie, pornind pe Mediterana într-o direcție opusă celei prescrise — dar și înapoi, într-o întoarcere peste milenii, spre noi.

2

Să mai amânăm însă confruntarea de dragul altei cărți a lui Thomas Mann. Muntele pe care el îl mutase pe Hans Castorp și marea pe care o traversase în tovărășia lui Don Quijote le-am invocat mai înainte asemenea unor învăluitoare mișcări tactice și prudente apropieri de tetralogia în măsură să servească drept prototip ideal și model perfect oricui va voi să repovestească secolului nostru o în-

tâmplare străveche : este vorba despre istoria lui Iosif, această „anecdotă adevărată" cu dimensiuni de „mamut", în care interesul „general" prevalează asupra celui „individual" și în care întoarcerea în timp coincide pentru scriitor cu o autentică „întoarcere acasă" în atrăgătoarea și misterioasa lume a „relațiilor" omenești, în sărbătoreasca „ceremonie mitică" întemeietoare, „repetarea jucăuș-serioasă a unei întâmplări inițiale".

Uvertura tetralogiei *Iosif și frații săi* propune o „călătorie în infern" pe urmele sufletului miraculos și aventurier al omului — „taina căruia constituie, după cum lesne se poate înțelege, *alfa* și *omega* tuturor exprimărilor și interogațiilor noastre". Nimic nu a fost de la sine, cauză sieși, ci totul ne trimite înapoi, spre obârșii mai adânci. Iosif se află de aceea la o depărtare matematică aproximativ tot atât de întinsă ca noi înșine de temeiurile ultime ; tocmai fiindcă nici acestea nu se dovedesc vreodată a fi chiar ultimele. Ce ar putea să însemne nu cu mult peste trei mii de ani, comparativ cu adâncul cel fără de capăt ? În zorii istoriei nu ne întâmpină un om primordial, ci urmașul unei alte lungi continuități, îmbrătrânit în acumulări înțelepte, meșter făurar și plămăditor al artelor — „o ființă modernă în toate privințele decisive". Pe scriitor nu îl poate preocupa, în consecință, un timp exact și delimitat printr-o cifră, ci mai degrabă miracolul unirii tradiției cu profeția, o substituire care împrumută cuvântului „odată" un sens dublu, de trecut și de viitor, precum și încărcătura unui posibil prezent. Tâlcul oricărei sărbători este acest prezent atemporal. Iar Iosif simbolizează sufletul omului. Un suflet creator în aventură, al unui om care în locul liniștii a ales întrebarea, năzuința amară și grea de îndoieli pentru adevăr și dreptate,

pentru propriul său nume și propria sa ființă, căutarea lui „de unde" și „încotro". „Fiindcă este, este întotdeauna, chiar dacă în felul de a vorbi al poporului se cheamă : a fost. Mitul cuvântă astfel, care nu e decât veșmântul miracolului ; dar veșmântul festiv al miracolului este sărbătoarea, cea care se întoarce, leagă timpurile și face ca trecutul și viitorul să fiinţeze pentru spiritul poporului."

Urmează povestea în splendoarea ei desfășurată, în virtutea convingerii potrivit căreia „întâmplarea este ceea ce s-a întâmplat și continuă să se întâmple iarăși și iarăși în timp". O poveste veche și înnoită, extinsă și modificată, despre oameni vechi și noi, care nici nu știu precis cine sunt, fiindcă în incerta lor conștiință poetizată se leagă nu doar trecutul cu viitorul, ci și cerul cu pământul, în așa fel încât, sfera rotindu-se continuu, întâmplările să se petreacă ba sus, ba jos, iar prin unirea opuselor zeii să devină oameni și oamenii să se comporte ca zei.

Printre ei acest Iosif, despre care la un moment dat aflăm că e un om chinuit-vesel ca Ghilgamesh și despre care ni se spune că este „un fiu al fântânii" — nu doar al fântânii trecutului îndepărtat (știindu-se, dimpotrivă, ultimul și cel mai modern vlăstar al unei prelungi filiații), ci mai cu seamă al acelei fântâni real-simbolice în care fusese aruncat de către frații săi și din care voința divină l-a eliberat întru împlinirea unei măreţe predestinări...

În reinterpretarea acestui eveniment, crucial pentru destinul eroului, e accentuată nu numai legătura cerului cu pământul, dar și fuziunea „sferică" a amândurora cu infernul — motiv răspândit în mitologiile antice și care va trebui să apară și în aventurile personajului spre care ne îndreptăm (cu unele introduceri, digresiuni și opriri deosebit de

agreabile spiritului epic și de care nu poate rămâne străin nici comentatorul acestei stihii înțelept-mucalite). Iosif este aruncat, așadar, într-o fântână secată, nu prea adâncă, în care gândirea lui asociativ-simbolizatoare descoperă imediat echivalentul infernului. Fântâna, prizonieratul, infernul și moartea se amestecă în această peripeție care, potrivit schemei mitice, nu putea să dureze decât trei zile și trei nopți. Singur și despuiat, în putregai și praf, zăvorât printre viermi, fără mângâiere și speranță, tânărul credea că nu va mai ieși la lumină, și i-a fost frică, a plâns, a strigat și s-a rugat pentru iertarea orgoliului său. El prefigurează ceea ce avea să se întâmple, tot vreme de trei zile, prizonierului din pântecul unui „pește mare" ; acesta va fi însă condamnat nu pentru conștiința sa de ales (prea nesăbuit exprimată de către Iosif, într-un fel de păcătoasă concurență cu Stăpânul său atotputernic), ci tocmai pentru a nu fi voit să-și asume menirea chinuitoare de prooroc.

Aflând de presupusa moarte a fiului său preferat, Iacov îl înfruntă pe Dumnezeu și chiar amenință cu ruperea alianței trădate. „Dumnezeu nu a ținut pasul", exclamă el îndurerat și mâniat, omul și Dumnezeu încheiaseră doar un legământ întru propășirea lor comună, omul a atins o rafinată moralitate, Dumnezeu a bătut în schimb pasul pe loc, a rămas un barbar, dovadă că a dat pierzaniei nedrepte o atât de aleasă făptură de-a Sa. Iacov nu știe și va afla abia la capătul povestirii că Domnul a ținut de fapt pasul cu umanizarea creaturilor Sale, în termenii uniunii descrise în *Facerea* și reinterpretate de către Thomas Mann. Iosif, „cel sfâșiat și renăscut", a fost și nu putea să nu fie scos din fântână, dus în Egipt, supus timp de trei ani încercării dragostei din ce în ce mai nesăbuite a femeii lui

Putifar, aruncat pentru alți trei ani într-o nouă temniță (alt echivalent al fântânii, al morții și al infernului), după care a dezlegat visele lui Faraon despre cele șapte vaci grase și cele șapte vaci slabe, despre cele șapte spice pline și cele șapte spice seci, a fost numit dregător peste tot pământul Egiptului și, printr-un „joc sacru", s-a făcut cunoscut fraților săi care pe vremuri îl vânduseră...

„Adâncă-i fântâna trecutului. N-ar trebui oare s-o numim nesfârșită ?"

Dintr-un prototip laconic a fost înălțată o construcție asemănătoare piramidelor, un alt „simbol al trăiniciei". Păcat că Thomas Mann nu a extins și o altă poveste de numai două pagini a *Vechiului Testament,* despre un om tot antic-modern și tot real-imaginar, care zice-se că ar fi trăit doar câteva secole mai târziu...

3

Trăia, prin urmare, peste mări și țări un om. I se spunea Iona, „porumbelul". Se știa fiul lui Amitai, „cel adevărat". Despre antecedentele lui știm puțin. Se zice c-ar fi provenit de pe teritoriul seminției Zebulon, din Gat-Efer sau Gat-Hefer, o mică localitate de pe o colină stâncoasă (Diocesareea de mai târziu, probabil) din regiunea nordică a țării, apropiată lacului Galileii (Ghenizaret), care avea să devină peste secole locul de obârșie a lui Iisus, Fiul Omului, loc predestinat, după Renan, acestui rol de excepție și datorită varietății generoase a naturii lui, și prin condiția elevată a locuitorilor săi. Și se mai zice că „acel" Iona al miticelor tradiții orale (identificat cu sau deosebit de

„acest" Iona, personajul cărții scrise — vezi o îndelungă și aprigă dispută savantă pe tema dată) ar fi trăit sub Ieroboam al II-lea, regele care a reunificat pentru scurtă vreme țara, înainte ca regatul nordic să fi căzut, după moartea sa, pradă anarhiei și să fi fost apoi subjugat de asirieni ; și că lui, regelui din Samaria, care a domnit patruzeci și unu de ani fără să se fi abătut de la faptele netrebnice și păcatele predecesorului său cu același nume, i-ar fi prezis Iona, ca vrednic profet ce era, succese militare și vremelnica mărire a țării, așezată din nou în vechile hotare de la intrarea în Hamat și până la Marea Araba, după cum stă scris...

Ceea ce stă însă scris în *Cartea lui Iona* plonjează chiar de la început în miezul lucrurilor, încunoștințându-ne de cuvântul Domnului și de nesupunerea lui Iona. Zadarnic îl somează Dumnezeu să plece fără întârziere în marea cetate a Ninivei spre a propovădui împotriva fărădelegilor ei : Iona nu dă curs poruncii (lui Ieroboam îi prezisese mărirea, Ninivei însă refuză să-i proorocească prăbușirea, având temerile lui), ci coboară în grabă la Iope (adică la Iafa, cunoscutul port mediteranean pe unde fuseseră aduși cedrii din Liban pentru înălțarea templului din Ierusalim), se îmbarcă pe o corabie cu destinația Tarsis (nu orașul din Cilicia, unde avea să se nască Pavel din Tars, ci stațiunea comercială cea mai îndepărtată a fenicienilor, un oraș din Spania). În loc s-o ia spre răsărit, către renumita reședință a regilor Asiriei, de pe malul stâng al fluviului Tigru, o ia dar spre apus, pe Mediterana, în direcția Iberiei.

Urmarea e binecunoscută : o furtună năprasnică este cât pe-aci să sfărâme corabia, cârmaciul își trezește pasagerul adormit în fundul vasului, marinarii aruncă sorții pentru a vedea din a cui pri-

cină a dat nenorocirea peste ei, sorții îl arată pe Iona care, somat să se destăinuie, mărturisește că e evreu și că fuge din fața Domnului Dumnezeului cerului. Tot el sfătuiește marinarii să-l arunce în mare. Ei se codesc, încearcă să vâslească spre țărm, dar în zadar, așa încât îl dau pradă mării, care se potolește pe dată, umplând sufletele de teamă și adorație. Iar Iona este înghițit de un pește mare, stă trei zile și trei nopți în pântecele lui, cere iertare și făgăduiește Domnului ascultare în termenii unui psalm *ad-hoc* compus, drept care e absolvit, aruncat la țărm și pentru a doua oară conjurat să plece spre a vesti sfârșitul iminent și cumplit al Ninivei.

Dramaticul episod al furtunii pe mare și mai ales zilele de chin întru smerire din pântecul monstrului marin sunt cele mai des prelucrate în artele plastice, muzicale și îndeosebi literare. Mărturisim însă de pe acum că deznodământul misiunii lui Iona ni se pare mai interesant decât restul și demn de o atenție cu totul deosebită : nu degeaba îi este consacrată jumătatea laconicei povești, ultimele două dintre cele patru microcapitole ale ei.

Iată și firul evenimentelor. Cuminte și ascultător după eșecul suferit, Iona intră în cetatea Ninivei, care era atât de uriașă încât îi trebuiră trei zile ca s-o străbată, și proorocește distrugerea ei în răstimp de patruzeci de zile. Contrar așteptărilor, ninivitenii se dovedesc receptivi la avertisment, se întorc cu mic și mare de pe căile lor păcătoase, până și dregătorii și regele însuși se pocăiesc și cer îndurare. Iar Domnului îi pare rău de prezicerile Sale fatale, pe care nu le mai împlinește, schimbându-și hotărârea într-un elan neașteptat de generozitate. Inconsecvența îl supără grozav pe Iona, făcut de rușine prin neîmplinirea prezicerii : profet

mincinos, fără voia și fără vina lui, el va putea fi de acum încolo luat în derâdere și batjocorit de oricine. Văzându-i mânia, Domnul îi aplică o ultimă lecție usturătoare, ca să ia aminte și să nu se mai împotrivească deciziilor supreme. Dumnezeu găteşte un vrej care să-i țină umbră deasupra capului, acolo, la răsăritul Ninivei unde se retrăsese ca să urmărească întâmplările de după scurgerea soroculuí ; a doua zi însă porunceşte unui vierme să reteze vrejul, porneşte un vânt arzător și face soarele să dogorească, până îl exasperează pe Iona. Și în final îi destăinuie tâlcul parabolei : dacă Iona e mâhnit pentru acest vrej, pentru care nu s-a trudit și pe care nu l-a crescut, care a luat ființă într-o noapte și într-alta a pierit, cum să nu se întristeze El, Creatorul a tot și toate, pentru cetatea cea mare a Ninivei, lăcașul atâtor oameni neștiutori și al unui mare număr de dobitoace ? !

Deus ex machina, o lovitură divină de teatru încheie istoria lui Iona, brusc și ascuțit, asemenea debutului ei. Nimic inutil, nimic diluat în această poveste, ghem de confruntări și de contradicții. Povestirile originare sunt originale prin miraculoasa lor organicitate. Ele înnoadă strâns multe fire ce vor putea fi depănate și independent. Această povestire poate fi și ea privită ca modelul latent al fiecăruia dintre cele trei genuri literare fundamentale, ce se vor fi desprins și se vor fi avântat în cariere proprii îndelungi și întortocheate. Avem în fața noastră un poem liric, dacă ne identificăm cu subiectivitatea victimei, rănită adânc și destăinuindu-și teama, speranța, amarul într-un psalm de astă dată identificabil cu întregul ; o nuvelă modernă, densă și percutantă, cu gradație și ritm, despre aventura, moartea, renașterea și prăbușirea definitivă a unui om răzvrătit, umilit și obidit ; o dramă

(tragedie sau comedie, rămâne de văzut) în patru acte — pedeapsa, izbăvirea, misiunea și eșecul — cu un *crescendo*, excelent dozat, al situației și al conflictului, cu un mascat și apoi de-mascat regizor strecurat printre actori, care înscenează în final un veritabil „teatru în teatru" !

4

Este vorba de Însuși Dumnezeu, care — zice un comentator — ca Iehovah face să crească vrejul și ca Elohim îl face să piară ; de Yahweh e vorba, Acela care, contrar marilor zei antici însoțiți de familii numeroase, este Unul singur, nu are soție, fiu sau fiică, nu e nici bărbat și nici femeie, nu poate fi văzut cu ochi omenești și nu poate fi reprezentat în imagini, deși este prezent peste tot. O abstracție universală cu care arta nu are de a face ; și de care totuși are trebuință. Domnul se află deasupra istoriei și, totodată, Se implică în ea, oarecum ca în relația dintre Stăpânul și sluga, relație în care Hegel a întrevăzut un moment fenomenologic important al dedublării Spiritului : „ei se recunosc ca recunoscându-se reciproc" ; „stăpânul se raportează mijlocit la lucru prin slugă" ; „pentru servitute [...]esența este stăpânul" ; „așa cum stăpânirea a arătat că esența ei este inversul a ceea ce vrea să fie, tot astfel servitutea va deveni în realizarea ei deplină contrariul a ceea ce ea este în mod nemijlocit" ș.a. Nu este vorba atât de relația palpabilă din dramele lui Shakespeare sau Brecht, la care ambii sunt în scenă, de pildă domnul Puntila și sluga sa Matti, ci mai degrabă de o anticipare a becketti-anului Godot, personaj invizibil și tainic, interlocutor cu identitate incertă dar cu pretenții teribile,

care lasă loc pe scenă unui neîntrerupt monolog, unul interior și doar ca atare exteriorizat. Acestei situații în vechime i s-a zis destin, iar mai recent a fost identificat cu necesitatea istorică. În orice caz, Iona — obligat să ia asupra lui mare parte din ceea ce i se întâmpla — avea de ce să-L presupună pe Stăpân situat de cealaltă parte a baricadei, ca un aliat ideal și un vrăjmaș real. Din El, acțiunea nu putea capta decât Cuvântul tunător, tunând și fulgerând împotriva unei făpturi vii.

Pe de altă parte, inumanitatea Stăpânului pare abstrasă din umanitatea slugii ; de unde și legătura dintre conflictul exterior și contradicțiile interioare. Stăpânul e milostiv și aspru, neiertător și înțelegător totodată. El îndrăgește opțiunile ferme și compromisurile lunecoase, ca un strateg categoric în decizii și un tactician maleabil până la inconsecvență în aplicarea lor. Nici un alt pasaj nu sugerează mai pregnant îndulcirea atotputerniciei ca finalul penultimului capitol, unde hotărârea inițială de a nimici orașul e revocată din cauza pocăinței ninivitenilor. „Și i-a părut rău Domnului de prezicerile de rău pe care li le făcuse și nu le-a împlinit." E o mărturisire uluitoare, parcă incompatibilă cu atributele divine, mai ales cu atotștiința Atotputernicului. Căci una din două : ori știuse dinainte toate meandrele posibile ale comportamentului supușilor Săi răzvrătiți, astfel încât prevăzuse și eventualitatea întoarcerii lor de pe calea păcatelor, deci și propriul Său reviriment, iar atunci părerea de rău nu-și are sens ; ori are sens și îndreptățire, este sinceră și probează o târzie îmbunare, nebănuită până în acea clipă, dar atunci întâmplărilor imprevizibile și erorilor le este și El supus, în rând cu toți oamenii. Se știe că Domnul (Stăpânul) vechi-testamentar avusese și cu alte prilejuri oscilații, fusese irascibil

și instabil și cu toane, întinsese capcane sau își miluise supușii (slugile), răzgândindu-se în timpul câte unei acțiuni. Ascunsa înțelepciune a puterii discreționare se convertise în capriciu — pentru cine suporta puterea și nu pătrundea înțelepciunea! De astă dată cazul pare însă situat la o limită greu acceptabilă. Căci incertitudinea privește ambele tabere, angrenate într-un joc identic, un joc de noroc ale cărui cărți nu se cunosc, tot ce se cunoaște fiind câștigul obligatoriu al Stăpânului în contul pierderilor slugii — ceea ce contravine flagrant și enervant hazardului, transformând jocul într-unul măsluit!

Ambiguu este și gradul înalt de „umanizare" implicat în capacitatea Domnului de a se răzgândi, nemaidistrugând cetatea. Un nou Iacov — părinte al vreunui Iosif ninivitean — n-ar mai avea motiv să se mânie pe El că n-a ținut pasul cu dezvoltarea omului în cadrul uniunii încheiate, că a rămas în urma umanizării reciproce, că s-a păstrat un barbar. Dar Amitai, tatăl lui Iona, cum va fi gândit oare despre El? Deoarece pe Iona Domnul l-a trădat *fără* părere de rău (ca și pe primii copii ai lui Iov), de dragul unei cauze superioare, numai de El știute, dar l-a trădat, *după* ce îl obligase să-i fie prooroc. O favoare echivalează, astfel, cu o defavoare, grația divină într-o direcție coincide cu indiferența sau cruzimea într-alta, părerea de rău corespunde părerii de bine față de o altă împlinire de rău.

Argumentul final sună concludent: sute de mii de suflete salvate cu prețul unui singur suflet umilit! De ce am identifica o „forță mică" insignifiantă cu decisivele „forțe mari" ale dezvoltării? ce contează sacrificarea unui om oarecare în vâltoarea istoriei? — se va repeta de atunci încoace de

către cei îndeobște dezinteresați de viața altora... Pușkin, de pildă, știa însă că în imaginara încleștare, din poemul *Călărețul de aramă*, dintre teribilul împărat Petru și umilul său slujbaș Evgheni, el ca autor poate aglomera cam tot atâtea argumente convingătoare în favoarea ambelor părți ; și că jertfa impusă de dragul unei cauze mărețe e câteodată minată de o duplicitate gata să umbrească până și efectiva sau presupusa măreție a împlinirilor istorice. Lumii i-a fost dat să vadă urmările funeste ale unei întregi filosofii a istoriei întemeiată pe desconsiderarea „forțelor mici", care prin însumare începeau să egaleze cele mai însemnate puteri cu putință...

Până la urmă s-ar accepta, eventual, și scuza cruzimii prin interese de ordin superior, tentativa de a se conferi trădării o aură de noblețe și de generozitate, dacă... dacă nu s-ar bănui la mijloc un șiretlic abil mascat. Deoarece dacă istoria lui Iona se încheie cu demonstrarea nevoii de a fi salvată cetatea Ninivei, istoria propriu-zisă, cea în care ea se inserează și pe care nemărturisit o are în vedere, nu se termină aici : urmașii ninivitenilor lăsați în viață prin har divin aveau să invadeze pământurile urmașilor lui Iona, țintuindu-i pe aceștia în lanțuri și târându-i în robie. „Bărbații din Ninive se vor scula la judecată cu neamul acesta, și-l vor osândi, pentru că s-au pocăit la propovăduirea lui Iona ; și iată, mai mult decât Iona este aici." (*Luca*, 11, 32.) Iar Iona de aceea este profet ca să prevadă noua întorsătură a viclenei istorii — cu atât mai clarvăzător cu cât în numele lui cuvântă de fapt un autor născut câteva secole mai târziu, având la îndemână datele exacte ale unei profeții consumate.

Și astfel rolurile prind contururi mai limpezi : Iona fuge de porunca lui Dumnezeu deoarece nu vrea să devină unealta pedepsirii propriului său neam ; fiindcă știe că, în ciuda misiunii sale și grație misiunii sale, Ninive nu va fi distrusă, spre a servi drept instrument de osândă a poporului pe vremuri ales, dar cufundat de atunci în grele păcate ; iar Domnul își joacă și el jocul până la capăt, de parcă ar vrea să piardă orașul, știind că nu-l va pierde și-l va abandona doar pe Iona, umilul mijlocitor al durelor Sale scopuri de mai târziu. Cât privește povestea întreagă, ea a fost compusă ca o justificare *post festum* — dar prin reproiectare — a înțelepciunii stăpânitoare și pedepsitoare. „Neam viclean și adulter cere semn și semn nu se va da lui, decât numai semnul lui Iona". (*Matei*, 16, 4.) Intuirea pedepsei viitoare echivala cu o minunată proorocire. Mesajul e clar : Yahweh s-a săturat de fărădelegile voastre, drept care a ales pe unul dintre voi, și el păcătos dar dispus să se îndrepte, prin care i-a convertit pe niniviteni, spre a vă putea osândi prin ei ; temeți-vă de mânia Lui și lăudați-i atotputernicia !

În această variantă, ni se va spune, Dumnezeu se dovedește totuși prevăzător și clarvăzător, nesupus hazardului, ci dominându-l cu autoritate. Adevărat, vom replica, dar atunci El încă nu este uman și umanizat, ci urmărește prin vicleșuguri de tot felul, inclusiv printr-o generozitate numai mimată, să-și afirme și să-și impună voința. Acesta e un scenariu, iar celălalt aparține cărturarilor care aveau nevoie de El și știau să se folosească de autoritatea Lui, și L-au distribuit într-un rol care să inspire teamă chiar cu prețul unui comportament inuman. Căci Dumnezeu prezice supliciul și urgia pe care preoții Lui le știau de mult împlinite : Stăpânul Însuși

e marioneta unor păpușari abili pentru slugi naive și supuse. „Crima și pedeapsa" ninivitenilor e înscenată din cauza „crimei și pedepsei" iudeilor ; păcatele unei „forțe mari" sunt iertate de dragul osândirii altei „forțe mari". Osânda e aparentă, desigur, întrucât e demonstrată cu un scop educativ ; iertarea e însă tot aparentă, de vreme ce *noi* știm că vor urma babilonienii care îi vor subjuga pe asirieni, după cum pieri-va apoi și Babilonul și alte multe orașe și numeroase alte popoare. Cunoscătorul istoriei efectiv derulate s-ar putea substitui unui prooroc reproiectat în trecut, chiar și înțelepciunii divine atoateștiutoare...

Ce rol i se va atribui însă lui Iona ? El este profetul înțelept și fals, prins în capcana confruntărilor universale, singurul care ia mascarada în serios și este sacrificat pentru că o ia în serios, mesagerul care cade victimă mesajului transmis, sluga doar mustrată câtă vreme dorește libertatea, dar anihilată în urma serviciului prestat cu credință. Iona este martorul care piere pentru ca să nu se deconspire o contrafacere și pentru ca ea să devină totuși publică, numai că într-o versiune înfrumusețată, care să-i povățuiască pe urmași să fie mai docili și mai răbdători. Iona își depășește însă rolul, îl interpretează cu destulă viclenie, cu imprevizibile adăugiri de text și, mai ales, accente de subtext. Lăudându-și pe față Cârmuitorul, el Îl mai și acuză în taină ; I se supune și se răzvrătește împotriva Lui ; prezice o istorie reală care nu poate fi acceptată ; anticipează o lege adevărată doar în sens de adeverită, necroită altminteri pe măsura omului ; ajunge profetul unei necesități sufocante !

Și ce rol i se atribuie lui Yahweh ? El este necesitatea însăși, adesea cruntă, sângeroasă, destructivă, care năruie cetăți și imperii, ucide indivizi și șterge

popoare de pe fața pământului, într-o dezlănțuire pe care oamenii o resimt mai întâi ca absurdă iar apoi se simt datori s-o explice și s-o justifice.

Vorbind de cultul lui Iehova, cult care presupune și „frica de Dumnezeu" și convertirea fricii în supunere și încredere („libertatea stoică în lanțuri"), Hegel precizează : „în această relație față de Domnul este numai «*trebuie să fie*», ceea ce poruncește El trebuie să fie, este lege. Domnului îi aparține dreptatea care pedepsește : în subiect ca finit se duce lupta dintre bine și rău ; astfel există în el contradicția și cu ea apare mâhnirea adâncă ; durerea că binele este numai un «trebuie-să-fie»."

Diagnosticul e perfect aplicabil lui Iona. Binele este un trebuie-să-fie, și răul este un trebuie-să-fie. Supunerea lui Iona trebuie-să-fie, și misiunea lui și eșecul misiunii lui, și nedistrugerea Ninivei și distrugerea ei de mai târziu, și crima și pedeapsa, și stăpânirea Stăpânului și slugărnicia slugii, și rolul nobil și rolul ignobil pe scena mitului și pe scena istoriei.

Dar Iona, sărmanul Iona, ce să facă el, cum să trăiască și cum să supraviețuiască printre atâtea „trebuie-să-fie" ? !

5

Profetul prezice viitorul, e un vizionar al lucrurilor ascunse ochiului obișnuit. Profetul e păstorul, păzitorul, ocrotitorul Legii și trimisul, solul, îngerul Cuvântului. Profetul vorbește pentru Altul, în locul Altuia, ca interpret al zicerii Altuia, e vestitorul voinței superioare, mijlocitor între Dumnezeu și poporul biblic.

Profeți au existat mulți și în afara celor consemnați. Învățătura lor s-a transmis vreme îndelungată

pe cale orală, de către discipoli. Dintre ei unii au fixat apoi în scris cele comunicate din generație în generație. De atunci misterul a fost îmblânzit, revelația — relevată ; literatura a ajuns mijlocitorul mijlocitorilor.

Situația s-a complicat peste măsură printr-o continuitate atât de întinsă și atât de marcată pe deasupra și de o cezură calitativă. Cum să desprinzi straturile depuse succesiv unul peste altul și infiltrate unul într-altul ? Ar trebui urcat pe cursul fluviului sau coborât în adâncul fântânii (ceea ce e totuna, trecutul fiind situat când „sus" când „jos" pentru cine-îl contemplă din perspective schimbate) ; ar trebui urcat-coborât în sedimentările tradițiilor, de la o literatură târzie și prin natura ei modernă, până la originile care au inspirat-o. Cum să ajungi însă la *ipsissima verba*, cele pierdute în negura timpurilor ? Cum să distingi rostirea liturgică de divanul care în Orientul apropiat și mijlociu însemna o culegere de narațiuni savant ordonate ? Și să distingi discursul prin excelență rostit de cel mediat printr-o elaborare minuțioasă, retorica de literatură, prin compararea unor cărți profetice întregi, tipologic deosebite, sau doar a unor fragmente relativ diferite dinlăuntrul fiecăreia ? și în ce fel să datezi certificatul de naștere al unei scrieri cu autorul dezintegrabil într-un șir de autori identic denumiți, ca într-un miraculos joc de oglinzi cu multe chipuri identice, dintre care cel îndepărtat (la trei mii de ani) putea fi un înflăcărat cuvântător analfabet, iar cel de alături (la numai două mii și câteva sute de ani distanță) — un rafinat cărturar, tălmăcitor al viziunilor predecesorului său ? iar incertitudinea plasării aceleiași scrieri într-o perioadă „veche" sau „nouă" a chiar erei noastre vechi, alunecarea visătoare înainte și înapoi pe cursul afluent al timpului

nu e oare accentuată de o atât de largă disonanță posibilă între *ce* și *cum* se povestește ?!

La început au fost legendele întemeietorilor ; apoi, elementele narative din cărți în care personaje denumite „profeți" devin actorii unei drame etnice ; urmează materialul biografic și epic din jurul profeților pre-literari ; după aceea, epoca de aur a profeției literare clasice din secolele VIII, VII și începutul secolului VI î.H., în care s-au fixat oracolele până atunci numai rostite ; în fine, profeția scrisă post-clasică, anonimă și incert datată, în care tradițiile se prelucrează timp de secole, cu mutații și adaosuri...

Mai simplu spus, au existat „profeți" înaintea exilului (până în 586), în timpul exilului și după el (după 538). Și mai simplu : profeți vechi, care cuvântau în loc să scrie, și profeți noi, din ce în ce mai literați.

Din ce categorie să fi făcut parte Iona ? În ce perioadă să fi fost alcătuită scrierea atribuită lui, cea de a cincea din „cartea celor doisprezece", adică din colecția canonică a „profeților minori", știut fiind faptul că alte bucăți ale acestei colecții au fost compuse anonim, dar deliberat literar, în perioada de după exil și ulterioară celei clasice, adesea ca suplimente remodelatoare ale unor profeții orale străvechi ?!

În exegeza profeților, lui Iona i se acordă de obicei o atenție redusă în comparație cu Amos, de pildă, păstorul simplu de pe vremea lui Ieroboam al II-lea, care a descris indignat fărădelegile sociale și a prezis aneantizarea țării : „Drept aceea, fiindcă voi călcați în picioare pe cel sărman și luați de la el dar de grâu, cu toate că ați zidit case de piatră, nu le veți locui, și deși ați sădit viță de bun soi,

nu veţi bea din vinul ei./ Că Eu ştiu că mari sunt fărădelegile voastre şi grele păcatele voastre, ca unii care asupriţi pe cel drept şi luaţi mită şi stoarceţi pe cei săraci la porţile cetăţii." (5, 11—12.) Comparativ cu profeţiile unui Ieremia sau Isaia, cele minore ca întindere sunt însă, în totalitatea lor, minore şi ca însemnătate doctrinară. Profeţia lui Iona, în speţă, face parte dintre acelea în care povestirea precumpăneşte asupra prescripţiilor şi „literatura" umbreşte învăţătura, cu toate că Luther o prefera tocmai pentru psalmul de încredere compus de prooroc în adâncurile întunecoase şi asfixiante ale peştelui. Fără să i se fi pus vreodată în mod serios la îndoială valoarea canonică, Iona nu i-a interesat decât pe comentatorii specializaţi dintre iudei şi creştini. Încă Sf. Ieronim îşi dăduse seama de dificultăţile pe care cartea le ridică teologilor. Aprecierea minunilor descrise, conservarea nevătămată a profetului în pântecele peştelui sau convertirea rapidă a ninivitenilor de către o singură voce a rămas un constant măr al discordiei : raţionaliştii le-au interpretat mitic şi alegoric, fără vreo corespondenţă riguroasă cu viaţa ; teologii au opus acestor îndoieli desacralizatoare cuvintele epistolei lui Augustin — „sau trebuie contestate toate minunile, sau nu e nici o cauză de a nu se da crezare acestora". Controversa celor care susţineau caracterul literar, fictiv, narativ şi moralizator, al cărţii, cu apărătorii temeiurilor ei autentice şi ca atare sacrosancte (cu puncte de vedere intermediare, dornice să îmbine ideea naraţiunii liber construite cu un număr de fapte efectiv petrecute), s-a interferat cu dispunerea datării ei : credincioşii doctrinari, întru totul fideli faţă de un text sfânt şi sfinţit, îl atribuiau chiar acelui fiu al lui Amitai din vremea lui Ieroboam al II-lea, vreme anterioară exilului ;

exegeții laici și de orientare raționalistă preferau, pe temeiul argumentelor filologice asupra stratificărilor de limbă și de stil, să împingă actul compunerii câteva secole după moartea personajului presupus real. Adepții versiunii mitologic-literare au ajuns astfel din secolul al VIII-lea, succesiv, până în secolul al V-lea, al IV-lea sau chiar al III-lea î.H. În cazul unor voite „modernizări", distanța între ipoteticul personaj istoric și momentul descrierii sale retroactive ar fi deci considerabilă : cartea ar fi putut fi scrisă în captivitatea asiriană, în cea babiloniană, în Egiptul Macabeilor ș.a.m.d. Chiar dacă data exactă a elaborării rămâne incertă, ipoteza distanței dintre *ce* și *când* descrie ea nu mai întâmpină contestări serioase ; drept care se schimbă și locul încadrării sale cronologice, între cărțile profetice târzii.

Dacă Isaia, Ieremia, Iezechiel, Osea, Amos au fost persoane reale, iar Daniel a avut o existență fictivă, numele lui fiind atribuit unui înțelept legendar în miturile ugarite — Iona are o identitate dual㠄 în măsură să ofere argumente atât școlii „istorice" cât și orientării „mitologice". El a fost, probabil, un „profet de curte" al lui Ieroboam al II-lea, transfigurat în eroul unei fantezii ulterioare ce-i poartă numele. De aceea și optează autorul anonim pentru descrierea la persoana a treia. Paradoxala împletire dintre „ficțiunea istorică" și „realitatea mitologică" favorizează și delimitarea genului cărții, de fapt relativ și încert. S-a spus despre această carte că ar fi o alegorie, o legendă, o poveste, un vis straniu, un mit alcătuit din elemente grecești și babiloniene, o fabulă didactică sau o parabolă moralizatoare, o ficțiune profetică urmărind un scop educativ. Se mai spune că, relevantă fiind pentru geneza speciilor și a formelor literare, cartea

nu este nici destăinuirea unui cuvânt profetic și nici istorie, ci o nuvelă satirică elaborată din elementele narațiunilor populare. Întâmplarea cu peștele uriaș ar constitui un procedeu literar iscusit, de aceea e în egală măsură irelevant să iei în derâdere autorul pentru minunile relatate sau să încerci a-l „absolvi" cu argumentul unor aventuri similare de care într-adevăr au avut parte unii marinari. Se autentifică, astfel, caracterul literar, poetic, popular al unei nuvele, cu nașterea situată, de către interpreții laici, într-o epocă relativ târzie, între secolele V și III î.H., dovadă și naivitatea ei rafinată...

Aria largă a interpretărilor genezei sporește polisemia receptării textului, până la un nivel oscilant, derutant în plan științific dar fecund sub raport poetic. Prin situația în aparență banală, după care un redactor „târziu" recompune într-un stil nou dar cu termeni și întorsături vechi o seamă de întâmplări povestite și de profeții descrise în documente „timpurii", crește tensiunea dintre *cum* și *ce*, o tensiune temporal-spirituală pe care cititorii ulteriori o vor prelungi nestingherit și o vor varia în voie...

Autorii canonului iudaic au crezut, bine înțeles, în temeiurile istorice ale cărții ; dacă ar fi considerat-o doar o parabolă, ar fi inclus-o printre scrierile hagiografe. Teologii creștini au adoptat, la rândul lor, o atitudine istoric-sacralizată, în temeiul recunoașterii mesajului divin transmis inițial prin *Vechiul Testament* și pentru că *Evangheliile* citau cuvintele lui Iisus cu privire la Iona, în sensul acceptării continuității și al unui tâlc aprofundat dar asemănător în noile condiții. „Căci precum a fost Iona un semn pentru niniviteni așa va fi și Fiul Omului semn pentru acest neam." (*Luca*, 11,30.)

Perspectiva religioasă nu exclude însă nici acceptarea straturilor mitologic-poetice și nici consemnarea atâtor cunoștințe acumulate în textele sacre. Textul conține destule trimiteri geografice și sugestii istorice de pe vremea antagonismelor iudeo-asiriene. Misiunea lui Iona concordă cu raporturile celor două state antic-orientale ; corupția Ninivei este documentar probată ; mărimea orașului corespunde, zic unii, indicației de text cum că „îți trebuia trei zile ca s-o străbați" (alții se întreabă dacă se are în vedere circumferința orașului sau diametrul său de aproximativ 55 kilometri, după Herodot, dar tot Herodot vorbește de parcurgerea lui în lungime într-o zi, de unde un comentator modern deduce absurditatea remarcii despre „trei zile", iar un altul presupune traversarea cetății nu în linie dreaptă, ci zigzagat) ; cât privește remarca finală despre „mai mult de o sută douăzeci de mii de oameni, care nu știu să deosebească dreapta de stânga lor", ea s-ar referi la copiii de până la șapte ani și ar reprezenta doar o cincime din numărul locuitorilor, număr evaluat pe baza săpăturilor și altor probe, într-adevăr, la aproximativ șase sute de mii de suflete, Ninive fiind cel mai mare oraș al acelor timpuri, mai mare decât Babilonul...

Aceste temeiuri faptice și altele asemănătoare lor probează doar temeiul adesea veridic al textelor antice, inclusiv al celor sacre. Între valoarea istorică, de o parte, cea mitologic-religioasă, de alta, legăturile sunt multiple, înrădăcinările se completează, funcțiile se fortifică reciproc. Realitatea mai este și fictivă, ficțiunile mai au și realitate : drept care laicul și credinciosul se mai și pot înțelege în stima acordată unor mirabile povești foarte vechi și pe deplin noi.

Marea Enciclopedie Franceză numește *Cartea lui Iona* modernă prin conținut, modernă prin limbă, modernă prin cunoștințele geografice extinse de la Tigru și până în Spania, modernă prin cunoștințele istorice în virtutea cărora e ales cu multă ingeniozitate orașul Ninive pentru o acțiune al cărei erou aparține secolului al VIII-lea î.H., modernă în măsura în care profetul nu mai este trimisul Domnului față de un singur popor, ci față de diferite popoare, modernă prin ușurința cu care anexează iudaismului capitala Asiriei, modernă prin ritualurile la care face aluzie, modernă prin universalismul său liberal, modernă mai cu seamă prin nota de indulgență și milă care pune în umbră severitățile justiției divine, modernă, în sfârșit, prin maniera particulară a povestirii, în care Dumnezeu, profetul, oamenii, animalele și plantele formează componentele unei mici drame unitare, elaborată în spiritul literaturii imediat premergătoare creștinismului, din a doua jumătate a secolului al III-lea î.H.

Iată o enumerare, la rândul ei, modernă. Ea datează din 1894. Față de spiritul ei laic, nici un credincios (creștin !) nu va avea obiecții.

6

Ideea universalismului liberal precreștin ne duce cu gândul la distincția lui Erich Fromm, din *Psihanaliza și religia*, dintre religia „autoritară" („puterea asupra omului") și cea „umanistă" („puterea de sine a omului"). Prima (calvinismul, de pildă) ar exalta forța și simbolul forței, supunerea și adorația. A doua (budismul, taoismul, învățătura lui Isaia, Iisus, Socrate, Spinoza) ar fi centrată pe autocunoașterea poziției omului în univers. Începutul *Vechiului Tes-*

tament ar fi conceput în spirit autoritar : omul tinde către neascultare și rebeliune, deci trebuie strunit. Schimbarea ar interveni în povestea potopului, când Domnul îl salvează pe Noe, iar apoi încheie cu el legământul înnobilării reciproce : unul nu va mai pustii pământul, celălalt nu va mai vărsa sânge omenesc... Noul raport, de respect mutual, este exprimat în ruga lui Avraam pentru cruțarea Sodomei. În proporții schimbătoare, elementele autoritare și cele umaniste vor coexista și ulterior, după Fromm, în iudaism și în creștinism. Pentru umaniști, „Dumnezeu nu e un simbol al puterii asupra omului, ci al puterii omului însuși". În religia autoritară, dimpotrivă, cu cât devine Dumnezeu mai perfect cu atât devine omul mai imperfect, întrucât se golește de calități, le proiectează pe toate în divinitate, rămâne stingher și neajutorat în fața dragostei, înțelepciunii și dreptății înstrăinate. Alienarea de virtuți face ca omul să poată ajunge la sine numai prin Dumnezeu. Treptat însă slugărnicia îl înrăiește. E prins în capcana dilemei : cu cât se roagă mai mult cu atât se simte mai dependent, cu cât se simte mai dependent cu atât se roagă mai mult ; și se poate regăsi mai puțin. Căderea lui reală constă în alienarea de sine, subordonarea față de forță, întoarcerea împotriva lui însuși, sub însăși oblăduirea divinității. Deci „problema religiei nu e o problemă a lui Dumnezeu, ci o problemă a omului ; formulările religioase și simbolurile religioase sunt chemate să dea expresie anumitor experiențe umane".

În termenii acestei ipoteze, care este oare măsura inerentă proprie aventurilor lui Iona ? Discuția despre ce și cum „trebuie-să-fie" părea să dea câștig de cauză atitudinii autoritare. Dar nici evidentele premise umanitare n-aveau cum să fi dispărut în

evenimentele ulterioare. Într-adevăr, dacă ignorăm perspectiva invadării locurilor de baştină ale lui Iona de către asirieni, invadare petrecută în afara şi după faptele descrise (deşi avută probabil în vedere de către autorul sau de către inspiratorii cărţii), atunci iertarea ninivitenilor echivalează numai cu îndulcirea anterioarei asprimi divine, indulgenţa, mila şi liberalizarea fiind în concordanţă cu îndeplinirea condiţiei obţinute cândva de Avraam pentru cruţarea Sodomei : să nu fie pierdută cetatea de se vor găsi în ea cincizeci de drepţi, sau patruzeci şi cinci, patruzeci, treizeci, douăzeci, măcar zece... În datele ei autonome, povestea se reduce la o parabolă a îmbunării Domnului, care îl iartă întâi pe fricosul neascultător, menţinându-l profet, îl iartă apoi pe niniviteni, fiindcă i-au ascultat cuvântul, şi, în final, Se mulţumeşte să-l dojenească, nu foarte aspru totuşi, pe orgoliosul Său mediator, care ţintea mult prea departe, urmărind să fie chiar scopul împlinirilor universale.

S-a remarcat de timpuriu ceea ce exegeţii creştini n-au pregetat mai apoi să accentueze, anume că prin evreul Iona sunt salvaţi, convertiţi şi purificaţi atât marinarii neevrei cât şi ninivitenii neevrei, mai mult, că atât comportamentul marinarilor cât şi al ninivitenilor se dovedeşte a fi fost în multe privinţe superior, mai demn, mai drept, mai înţelept decât al profetului. Aceasta prefigurează, în plan simbolic, sfârşitul exclusivismului iudaic în cadrul religiei iudaice înseşi : începe să se năruie pretenţia „poporului ales" ; se înfiripă conştiinţa identităţii de valoare a tuturor popoarelor ; lui Dumnezeu încep să-i fie cu toţii la fel de dragi, El nu mai vrea să accepte discriminări, doreşte să fie universal acceptat. Cartea poate fi şi a şi fost privită ca o pledoarie incifrată dar categorică împotriva preroga-

tivelor unui anume neam și pentru drepturile egale ale tuturor neamurilor, viziune pe care în viitor avea s-o promoveze creștinismul.

Ce distanță desparte, în această privință, spiritul tolerant al *Cărții lui Iona* de atitudinea neiertătoare din *Cartea Esterei*, potrivită pe de-a întregul legii arhaice „Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mână pentru mână, picior pentru picior, arsură pentru arsură, rană pentru rană, vânătaie pentru vânătaie." (*Ieșirea*, 21, 24—25.) O teribilă echivalență guvernează acest precept și în aplicarea lui se ajunge într-adevăr la o totală reciprocitate a pedepselor: Aman îl îndeamnă pe regele babilonean Artaxerxe să-i omoare pe iudei, pentru ca apoi, prin dibăcia Esterei, să fie spânzurat Aman și uciși mulți alți vrăjmași ai iudeilor. Scrisoarea trimisă de Aman prin ștafete în toate țările regelui și mesajul trimis de Mardoheu prin curieri călări pe caii din herghelille regelui, ambele în numele lui Artaxerxe și întru exterminare reciprocă, sunt perfect simetrice și, dincolo de argumentul justificator al „poporului ales", ambele tabere se comportă la fel de crâncen: uciderea unora înseamnă sărbătoarea celorlalți! Acestei viziuni particulariste, autoritate, „naționaliste" i se opune universalismul *Cărții lui Iona*, în care iertarea primează în raport cu răzbunarea. E adevărat că textul a fost inclus în canonul iudaic ca o chemare la supunere individuală dar și a obștei întregi, care obște, dacă nu se va lepăda de păcat, va fi înfrântă de către asirienii acum iertați. (Înfrângerea și înrobirea se și comiseseră de fapt!) Cartea a fost prin urmare acceptată tot sub semnul unei învățături autoritariste.

„Trimis-a Domnul la noi necontenit pe toți robii Săi prooroci și voi n-ați ascultat, nici nu v-ați plecat urechea ca să-i ascultați. / Vi s-a zis: Să se în-

toarcă fiecare de la calea sa cea rea şi de la faptele sale cele urâte, şi veţi trăi în ţara pe care Domnul a dat-o vouă şi părinţilor voştri din veac în veac./ Şi să nu umblaţi după alţi dumnezei, ca să le slujiţi şi să vă închinaţi lor, şi să nu Mă mâniaţi cu faptele mâinilor voastre, şi nu vă voi face nici un fel de rău. / Voi însă nu M-aţi ascultat, zice Domnul, ci M-aţi mâniat cu faptele mâinilor voastre, spre răul vostru." *(Ieremia,* 25, 4—7.)

Neîndreptarea la timp a purtărilor servea ca argument teologal justificator al graţiei divine exclusiviste, argument elaborat ulterior şi antedatat sub formă de avertisment. Fie din **considerente tactice,** pentru a pregăti terenul unor înfrângeri şi pentru a explica pierderea iminentă a unor privilegii, fie în urma recunoaşterii unor procese istorice situate la antipodul tradiţionalului particularism rigid şi limitativ, fapt este că în ţesătura cărţii pătrund elemente inedite, care îi mlădiază patosul şi semnificaţia.

Rolul cizelator al vechilor poveşti înţelepte poate fi probat prin variaţiile unor motive similare de-a lungul timpului. Înlănţuirea vieţii cu moartea, a morţii cu renaşterea, de pildă, este un motiv originar şi răsfirat în chip original, indlusiv în peripeţiile lui Iona. În varianta sumeriană, Inanna, stăpâna „marelui de sus", coboară în „marele de jos", e eliberată după trei zile şi înlocuită prin soţul ei, Dumuzi. Ishtar, la asiro-babilonieni, merge în Infern, dar învie şi este însoţită de Tammuz, în luna martie a fiecărui an, vestind primăvara. Tot în Babilon anual e comemorată moartea, coborârea în Infern şi învierea zeului Bel-Marduk, iar la fenicieni acelaşi ciclu este parcurs de Adonis, zeul din Byblos. În Egipt erau sărbătorite patimile lui Osiris : Isis îl readucea pe pământ, îi tăia trupul în 14 bu-

căți și le împrăștia de-a lungul Nilului, pentru a spori recolta. Drumul de la aceste reprezentări mai nemijlocit atașate unor consecuții ciclice din natură și din regnul organic până la înnoirea lor sublimată și idealizată în patimile lui Iisus, îngropat și înviat a treia zi, traversează și faza intermediară a lui Iona, zăvorât trei zile și trei nopți în pântecele peștelui precum în „pântecele locuinței morților", „aruncat în adânc", cu „ toate talazurile și valurile" trecute peste el. „Apele m-au învăluit pe de-a întregul, adâncul m-a împresurat, iarba mării s-a încolăcit în jurul capului meu", se tânguie Iona, în perfect acord cu jeluirea psalmistului : „Adânc pe adânc cheamă în glasul căderilor apelor Tale. Toate talazurile și valurile Tale peste mine au trecut." „Afundatu-m-am în noroiul adâncului, care nu are fund. Intrat-am în adâncurile mării și furtuna m-a potopit." Dar și Iona este mântuit, aruncat la țărm într-o autentică înviere din morți.

În astfel de filiații de motive apropiate, umanizarea are și un sens direct, de antropomorfizare a lumii. Omul ajunge paradigma naturii, apoi câte un om devine simbolul întregii omeniri. Viața și moartea, aparițiile și disparițiile, împlinirile și prăbușirile, întregul lor ciclu macrocosmic e concentrat simbolic, parabolic și din ce în ce mai pregnant individualizat, într-o experiență microcosmică. Trepte ale transfigurării ideale și idealizate, și Iona și Iisus au fost închiși timp de trei zile și trei nopți, proorocul în pântecele peștelui, Fiul Omului în inima pământului. (v. *Matei*, 12, 40.) Amândoi au dat semn, întâi ninivitenilor, apoi acestui „neam viclean și desfrânat". Iisus îl ridică pe Iona, prin vorba adresată fariseilor și saducheilor incapabili să judece „semnele vremilor", printre precursorii Lui — laconic recompunând, totodată,

o tragedie împlinită dar deschizătoare de mântuire : „Neamul acesta este un neam viclean ; cere semn dar semn nu i se va da decât semnul prooroculuí Iona." (*Luca*, 11, 29.)

7

Încredințat de a fi fost predestinat pentru înălare, poporul lui Iona se va prăbuși. Aceasta ar fi tragedia de ansamblu, abstractă totuși, deoarece, petrecută fiind în culise, se află în afara scenei acum și aici contemplate. Particulara tragedie a lui Iona pare mai palpabilă. Ca idee, ea este centrată pe teribila misiune — contrară voinței lui libere — de a fi unealta, vestitorul, „semnul" damnării și condamnării neamului său viclean și adulter. Ca fapt, ea se reduce la suferință, neîntrerupta suferință a insuccesului și a umilinței profetului. E laș și fuge, e prins și osândit, trebuie să ceară smerit iertare, își îndeplinește rolul fatal pentru toți ai săi, e trădat și batjocorit din cauza pretențiilor lui, poate chiar firești dar nesăbuite în ochii stăpânirii : tot atâtea motive de suferință ! E prins, astfel, în strânsoarea unei dileme tragice perfecte : dacă nu își îndeplinește misiunea e rău, dacă și-o îndeplinește e și mai rău ; ori îl vor batjocori ninivitenii, surzi la avertismentul Domnului, ori îl va batjocori Domnul, bucuros de îndreptarea lor. Iona nu poate evita capcana sub nici un chip. Mecanismul în care e atras, îi sfarmă oasele și nervii, ca într-o altă „colonie penitenciară". Vorba lui Pascal : „Ultimul act este totdeauna sângeros, oricât de frumoasă ar fi piesa în tot restul. Iți pui cenușă în cap și s-a sfârșit cu tine." Piesa de față nu vrea să fie frumoasă, ultimul ei act e însă groaznic : ne-

sângeros pentru niniviteni, de aceea sângeros pentru Iona ; nu neapărat la modul propriu, dar cu nimic mai puțin chinuitor. Lui Iona îi sângerează, cum se spune, sufletul. Nu se știe ce a mai făcut după întâmplările din Ninive. Unii susțin că s-ar fi retras în apropierea orașului libanez Tir ; musulmanii spun că după ce ar fi predicat în vechiul palat asirian „Casa lucrurilor necesare" (un alt „trebuie-să-fie" !), ar fi fost înmormântat la răsărit de Mosul, pe malul stâng al Tigrului ; iudeii pretind că s-ar fi întors acasă și se odihnește în orașul său natal Gat-Efer. Toate aceste supoziții ne lasă însă indiferenți, căci dacă ne mai putem imagina vreo activitate a lui anterioară celei descrise, la curtea regelui Ieroboam al II-lea sau altundeva, după misiunea lui și după eșecul ei nici fantezia cea mai neîngrădită nu ne mai permite vreo continuare. La capătul celor trei stadii pascaliene ale „înfățișării omului" („dependență, dorință de independență, trebuință") și ale „condiției umane" („nestatornicie, plictiseală, îngrijorare"), pe Iona îl pândește neantul...

De ce nu moare el totuși în actul final, ca oricare erou tragic ? Poate pentru a confirma aforismul după care „de la sublim la ridicol nu e decât un pas". Tragedia e de obicei anterioară comediei, mai înaltă, mai pură, mai ireală. Involuția comică se produce o dată cu aplatizarea măreției, cu prozaizarea poeziei, pe drumul care duce de la *„sermo sublimis"* la *„sermo humilis"*. „Dat fiind că natura eroismului stă în voința de a fi ceea ce încă nu ești, personajul tragic stă cu jumătate de trup în afara realității. Dacă-l tragi de picioare și-l readuci complet în spațiul realității, se preface într-un caracter comic", constată Ortega y Gasset și își verifică ideea prin Don Quijote.

Iona a fost tras de picioare și readus în spațiul unei realități pe care nu reușea s-o stăpânească. Contrar premiselor celest-ideale, drama s-a transformat într-una teluric-reală : din sublimă — în umilă. În „idealizarea" tragică, eroul izbândește chiar ca victimă. În „realismul" comic, el e înfrânt de un mecanism dominator, inexplicabil, terifiant.

Cartea lui Iona e produsul târziu al unor timpuri rafinate și sceptice. Evoluând, gustul a învățat să perceapă amarul. Tragedia fusese monolitică, identică sieși : măreția — măreție, prăbușirea — prăbușire. Astfel judecaseră profeții timpurii, vestitori ai unui sublim nefisurat. Discipolii lor târzii au ajuns să acumuleze multe și derutante învățăminte. Au pătruns, de pildă, adevărul că nu există echivalențe rigide, nici binele nu e întotdeauna răsplătit, nici predestinările nu se împlinesc întocmai, nici avânturile sublime nu exclud grimasele grotești. Și, în ochii autorului anonim de peste secole, eroul vremurilor eroice a acumulat trăsături de o noblețe îndoielnică. E posibil ca un profet să fugă de misiunea sa ? și să se ascundă în fundul corabiei pe timp de furtună ? și să slăvească stăpânirea din pântecul unui pește, loc, să recunoaștem, și incomod și prozaic ? și, după ce vestește sfârșitul Ninivei, să fie mâniat pentru că nu i s-a împlinit proorocirea și să se dovedească „supărat de moarte" din pricina vrejului uscat de vântul arzător din răsărit ? ! Pentru un vrej, așadar... Echivalarea ultimă, a eșecului de proporții universale cu decepția de o banalitate dezolantă, are mai ales darul să reducă dimensiunea reală a eroului la una care nu mai este eroică tocmai fiindcă este reală. Eroul ar trebui să se mențină o făptură ideală, pusă cu toată consecvența în slujba unei cauze măreț. Iona acceptă misiunea cu greu și o îndeplinește împiedi-

cat. În final exclamă, în două rânduri, „... este mai bine să mor decât să fiu viu !", „Mai bine este să mor decât să trăiesc", o dată din cauza Ninivei, apoi imediat din cauza vrejului. Din profet el se transformă în profet ridicol, într-un om ridicol, pur și simplu. Profet ridicol, ce stranie alăturare de termeni : un caraghios vestitor al cuvântului divin, un grotesc sol al mâniei celeste, un absurd intermediar dintre sferele „de sus" și cele „de jos". Prooroci mincinoși cunoaștem cu duiumul, i-a identificat și denunțat încă Ieremia ; dar Iona nu proorocește fals, ci e folosit pentru vestirea altei împliniri decât știe sau decât dorește el. Profeția lui e deturnată împotriva neamului său. Iona este *ales* spre a demonstra adevărul dureros și util care a început să-și croiască drum și să se înfiripe în conștiința oamenilor, anume că nu există vreun individ sau vreun popor *ales* și că orice pretenție nesăbuită de acest fel se acoperă inevitabil și foarte curând de ridicol.

Iona e un Don Quijote al epocii sale, prefigurare a cavalerilor nobili în intenție și jalnici în fapt. Ar putea exclama și el, în rând cu hidalgoul de mai târziu : „Fericită epocă și fericit veac cel în care vor vedea lumina faimoasele mele isprăvi, vrednice de gravat în bronz, de sculptat în marmură și de zugrăvit prin tablouri, ca să le rămână amintire în viitor !" — deși „cronicarul acestei istorii minunate" știe că ea nu este defel minunată, sau e minunată doar prin mijlocirea celor mai banale, caraghioase, aberante întâmplări ; precum este și cea mai celebră dintre ele, „înfricoșătoarea și nemaiîntâlnita aventură a morilor de vânt", în finalul căreia smintitul hidalgo e azvârlit pe câmp de-a berbeleacul... Și astfel, cu toate că sărmanul „cavaler rătăcitor" a pornit-o prin lumea întreagă, în

căutare de aventuri, „făcând toate isprăvile pe care le citise el că le făceau cavalerii rătăcitori, lecuind tot soiul de rele și dând piept cu primejdiile în fel și chip de prilejuri, de unde, ieșind cu bine la capăt, să-și câștige renume și glorie eternă", acest renume avea să fie pe măsura înfățișării adevărate a Dulcineii sau a lui Rocinante, iar gloria — pe măsura realității mult visatei coroane a împărăției Trapezuntului.

Don Quijote este un personaj modern, comic deci. El îi reeditează parodiat pe eroii mai vechilor și mai gravelor romane cavalerești. Comparativ cu profeții tradiționali și cu profețiile lor demne de a fi luate în serios, Iona este un *dublu* la fel de modern și de parodistic, cu giumbușlucuri de felul „peștelui mare", care pește reprezintă tot pe un trimis al dumnezeirii — fapt cam scandalos pentru o distinsă religie monoteistă și transcendentă. Iona este un personaj modern, incert, fluent, echivoc, în prim-plan mai degrabă grotesc decât grav, cu pretenții ridicole, un comportament ridicol, un destin ridicol : cel mai caraghios profet al Bibliei și probabil al tuturor cărților sfinte. Capabil chiar să transmită și să imprime Stăpânului său o undă de grotesc : la așa slugă, așa Stăpân ! Domnul și-ar fi putut alege, atotputernic fiind, un om de încredere mai dintr-o bucată. Aceștia sau se împuținaseră sau nu mai era disponibili. Și nu l-am putea oare suspecta de donquijotism pe Dumnezeu Însuși, obligat să se mulțumească, de astă dată, cu un cumsecade dar neajutorat Sancho Panza, alături de care, încăpățânat peste măsură, să pornească într-un atac fără sorți de izbândă ? ! Fiindcă Ninive, precum morile de vânt, ar fi putut pur și simplu să-și vadă nestingherit de treburi mai departe, drept pentru care furibundul cavaler să se fi văzut con-

strâns, întru salvarea onoarei, să se convingă pe sine (și pe cât posibil și pe noi totodată) că s-a întâmplat ceva în genul preschimbării uriașilor în mori de vânt de către imaginarul mag Frestón...

Și Don Quijote și Iona simbolizează criza unei lumi, față de sfârșitul căreia (chiar dacă acest sfârșit echivalează cu un alt început) nu te poți raporta deocamdată decât ambiguu. Iona este un fruct răscopt, un produs al „decadenței" idealurilor cândva ferme și sacrosante. El îi seamănă, din acest punct de vedere, lui Romulus cel Mare, comicul personaj istoric al dramei cu totul neistorice scrisă de Dürrenmatt în 1949 ; sau, mai bine zis, invers, Romulus îi seamănă lui Iona, întrucâtva desigur, în măsura în care pot fi asemănătoare două situații decadente diferite și două atitudini comice diverse față de câte un sfârșit iminent. Prin acțiunile din anul 476 ale ultimului împărat roman, Romulus Augustus, Dürrenmatt se desparte cu o amară voioșie de o eră crepusculară, care este mai degrabă lumea sa helvetică actuală decât imperiul de odinioară. Anonimul autor antic se desparte și el, prin Iona, de judecățile și prejudecățile, dreptatea și nedreptatea universului său ; se desparte cu un zâmbet în colțul gurii, cu o ascunsă și amară ironie...

Nevoia înlocuirii tragediei prin comedie este un laitmotiv al piesei lui Dürrenmatt. Ceilalți citează continuu și „cu gâlgâiri interioare" versete sublime din tragicii greci ; Romulus îi sfătuiește să învețe însă un gen mai potrivit unei lumi profund neautentice și îmbătrânite în rele, al cărei gropar conștient s-a hotărât să devină el, Romulus. Când Rhea îi vorbește de bocetele Antigonei înainte de a se duce la moarte, împăratul îi replică : „Nu te mai ocupa de asemenea texte învechite și triste.

Deprinde-te cu comedia ; ni se potrivește mult mai bine." El, care nu vrea să tulbure „mersul istoriei universale", ci vrea să fie „judecătorul" Romei, pentru că Roma merită a fi supusă judecății celei mai aspre, îl sfătuiește pe prefectul Spurius să se culce mai degrabă decât să se sacrifice pentru un cadavru, o umbră, un mormânt surpat : „Istoria zilelor noastre îți degradează eroismul, îl transformă în poză goală..." Și o dojenește pe Rhea din nou : „Vezi, vezi, a fost o greșeală că ai aprofundat prea mult tragediile antice..."

Romulus crește găini pentru a nu împiedica prăbușirea imperiului roman menit să se prăbușească, pentru a ajuta prin inerția lui la strivirea acestui stat putred, care a oficializat asasinatul, jaful, tributul și violența. Romulus sacrifică Roma și pe sine o dată cu ea, convins că singura artă pe care toți trebuie să și-o însușească e aceea de a-ți învinge teama, de a privi lucrurile în față, de a alege neînfricat calea cea dreaptă, de a-ți asuma rolul victimei și nu al călăului.

Romulus cunoaște prețul puterii, al tiraniei, al dezonoarei. De aceea preferă să-și joace până la capăt rolul terapeutic de bufon. Adică ar dori mult să nu-l poată juca chiar până la capăt. În taină nu-l părăsește speranța că germanii învingători îl vor ucide. Nădăjduiește în martiraj, în dreptul final la tragedie. Autorul îi ia însă acest drept : Odoacru îl roagă să-i fie aliat pentru a scăpa de nepotul și urmașul său Theodoric. Romulus a distrus Roma fiindcă l-a înspăimântat trecutul ei, Odoacru vrea să distrugă imperiul germanic fiindcă îl îngrozește viitorul lui. Dar ei n-au puțere, decât o putere fantomatică asupra prezentului — „numai că amănuntul acesta l-am pierdut din vedere". În locul tra-

gediei visate, în final ei se mulțumesc cu comedia : Odoacru se preface învingător și îi acordă lui Romulus o pensie ! Simulând clare socoteli cu lumea, ambii se știu iremediabil învinși. În așteptarea loviturii de grație din partea lui Theodoric, înțeleptul Odoacru recunoaște însă adevărata înțelepciune în bufoneria lui Romulus : „Niciodată n-am întâlnit un om mai mare ca el, nici voi nu veți avea prilejul să cunoașteți un om mai de seamă, oricine îmi va fi urmas." Propriii săi ostași romani îl botezaseră pe cezarul găinilor „Romulus cel Mic". Ostașii germani răspund cuvintelor de laudă ale lui Odoacru cu strigătul „Trăiască Romulus cel Mare !" Sceptic și neîncrezător în viitor, Dürrenmatt le dă dreptate. În actul trei — explică dramaturgul — împăratul judecă lumea, în actul patru lumea îl judecă pe el, crescătorul împărătesc de orătănii, judecătorul lumii travestit în bufon. Iată o „dramă al cărei tragism rezidă tocmai în comedia sfârșitului ei : pensionarea lui Romulus de către Odoacru, pensionare pe care împăratul are înțelepciunea s-o accepte ; și tocmai această acceptare îl face să devină, într-adevăr, mare".

Realitatea se fortifică din iluzii în iluzii, în cicluri măiestru rotunjite : romanii vor tragedia, dar Romulus le impune comedia ; Romulus visează pentru sine tragedia, dar i se oferă comedia ; acceptând-o cu resemnată înțelepciune, de-abia devine și tragic și măreț !

Iona parcurge un calvar în multe privințe premonitoriu, deși fără luciditatea lui Romulus. Și el judecă în actul trei, și el este judecat în actul patru. Visează și el un sfârșit tragic („ia-mi sufletul meu"), dar este iertat și, într-un simbolic sens, „pensionat" din menirea lui profetică, deși acest deznodământ

îl nemulțumește. Comic pe mai tot parcursul aventurii sale, Iona are șanse să-și recâștige aura tragică ; dar nu când o dorește el, ci când i-o acordă destinul. Privită retroactiv, chinuită și amară a fost și existența lui Romulus (deși filtrată prin prea multă istețime, subțiată printr-o perspicacitate aproape cinică), chinuită și amară este și viața lui Iona (deși mai simplă, mai firească, mai cotidiană). Din „Iona cel Mic", de totdeauna, și el ajunge „Iona cel Mare", pentru totdeauna. Și el și-a învins teama, și el a privit lucrurile în față...

Pe om Pascal l-a considerat o ființă atât de contradictorie încât măreția lui reiese și din faptul că se știe nenorocit. Iona se știe nenorocit. Fără voia lui, este măreț. Ambiguu, duplicitar, el ilustrează, cu mult înainte de a fi fost rostit, diagnosticul pascalian : „Ce himeră mai este și acest om ? Ce noutate, ce monstru, ce haos, ce îngrămădire de contradicții ? Judecător al tuturor lucrurilor ; imbecil vierme de pământ ; depozitar al adevărului ; îngrămădire de incertitudine și de eroare ; mărire și lepădătură a universului."

Nu degeaba și-a ales, așadar, Dumnezeu un mijlocitor supus limitărilor, suferințelor și... omenescului. Stăpânul ridicol redevine măreț și El. Redevine Cârmuitorul-poet, plin de milă și de simțul inefabilului. El știe ce om își alege ca mesager, îl alege totuși cu înțelepciune și cu resemnare. Stăpânul și sluga își asumă, ambii, grotescul situației. Grotescul se convertește în omenie, nici extraordinară doar, nici ordinară numai, sau și una și alta. Un Dumnezeu comic este mai degrabă om decât zeu. Unul căruia nimic din ceea ce-i omenesc nu-i este străin. Util unor oameni ca Iona. Pe cale de a putea fi „pensionat" de ei, măcar până li se încheie ciclul istoric dat...

Decât să greșească în particularizări, filologii prudenți preferă să se mențină în generalități. Lor ne-am asemuit până acum, numind locul detențiunii lui Iona de trei zile și trei nopți „un pește mare" sau mulțumindu-ne cu termenul de „vrej" pentru planta îmbunării sale trecătoare și înșelătoare. Detaliile pot fi însă detaliate, cu tot riscul deteriorării aerienei poezii a textului.

Este mai întâi limpede că trei zile și trei nopți nu vor să însemne neapărat și riguros 72 de ore, ci doar sugerează un ciclu mitic și scoaterea lui Iona la lumină a treia zi după ce fusese înghițit. Unde anume, nu ni se spune ; cică în împrejurimile Iafei, de unde ar fi plecat, via Ierusalim, spre Ninive. Unii presupun rostirea la Ierusalim a celui de al doilea îndemn de proorocire ; o ipoteză menită să rotunjească tâlcul religios al poveștii. „Vrejul", în schimb, a prilejuit concretizări dintre cele mai palpabile cu putință. Proorocul Ilie s-a retras într-un moment greu al vieții sale în pustiu „și s-a așezat sub un ienupăr și își ruga moartea, zicând : «Îmi ajunge acum, Doamne ! Ia-mi sufletul că nu sunt eu mai bun decât părinții mei !»" (III *Regi*, 19, 4.) În cazul nostru ar fi vorba de un ricin, un dovleac sau o iederă. Important era ca planta aleasă să fie asemănătoare aceleia care în Orient se numește „copilul unei nopți", să fie adică dintre acelea care cresc și se ofilesc cu repeziciune : spre a oferi miracolului un temei firesc. În mod concret, numele ei putea fi derivat însă din egipteanul „kik" sau „kiki", din „kikayon", putea deveni în variante latine „cucurbita" sau „hedera", aceasta prin metamorfozare dintr-un arbore numit în siriană „elke-

roa". Ultima variantă e a sfântului Ieronim, adoptată și de către un episcop din Tripoli, dar enoriașii lui ar fi fost atât de indignați de modernizarea în „iederă", încât s-ar fi revenit în cele din urmă la versiunea mai tradițională a „dovleacului".

Nici deespre pește nu aflăm decât că e „mare". Un monstru marin, de bună seamă. Dar din ce specie ? Din *„canis carcharias"* sau *„squalus carcharias"*, opinau unii, imensul câine marin întâlnindu-se în Mediterană. Alții, mai numeroși, preferau „ balena", „chitul", în ciuda inexistenței sale în marea cu pricina, conștienți de compensarea falsului geografic : balena beneficia de cea mai densă încărcătură simbolică !

Ne amintim legenda fugii lui Arion de piraţi pe spatele unui delfin. Părintele ditirambului elin a trăit în secolele VII—VI î.H., cu puțină vreme după presupunerea cu privire la „realul" Iona. Se povestește, așadar, că Arion, cântăreț la curtea lui Periandru, tiranul cetății Corint, se întorcea învingător și cu multe daruri câștigate de la un concurs din Sicilia ; marinarii corabiei sale puseseră însă la cale prădarea și uciderea lui. Prevenit în somn de către Apollo, el a cerut învoirea echipajului să mai cânte o dată. La auzul cântecului delfinii i-au alergat în ajutor. Arion a sărit în apă și a fost purtat spre țărm pe spatele unui delfin. Acasă i-a istorisit lui Periandru pățania. Marinarii au fost exemplar pedepsiți. Iar Apollo a transformat lira lui Arion și delfinul care l-a salvat în două constelații...

Delfinul lui Arion este și nu este balena lui Iona. Diferența de fond e aproximabilă prin diferența begeliană dintre „religia frumuseții" și „religia sublimității". Frumusețea sieși suficientă a grecilor, mitologia lor rotundă, antropocentrică și accentuat

imanentă poetizează lumea naturală în starea sa nemijlocită ; exterioritatea rămâne „ființa-pentru-sine-a-sa" Ideea sublimă a unei manifestări naturale se deosebește, dimpotrivă, „în ea pe sine de ea", în sensul că „și-n fenomen se arată înălțată deasupra acelui ceva în care apare, fenomenul este exprimat ca fiind neadecvat...". Frumusețea conciliază semnificația cu materialul ei, ideea cu apariția (și aparența) ei sensibilă ; sublimul depășește sensibilul de dragul ideii, „distruge" materialul pentru semnificație. Cu adevărat simbolică este de aceea poetica sublimității, în care natura este postulată spre a fi subjugată și negată, în care fenomenul natural nu interesează „în sine" ci doar „pentru altul", pentru sensul său tăinuit.

E drept că tot Hegel ajunge la o nouă și superioară înfrățire a miturilor anterior delimitate. Vorbind de un ciclu reprezentat în mod curent în tot Orientul Apropiat, de pildă la fenicieni, dar și la egipteni sau la greci, un ciclu care și-a găsit cel mai celebru prototip în reprezentarea păsării Phoenix, cea care se arde pe sine iar din cenușa ei se naște o Phoenix tânără și plină de noi puteri, filosoful deescifrează trecerea necesară din negația naturală (alienare, moarte, „mod-de-a-fi-altceva") în suprimarea negației prin înviere și reîntâlnire. Finitul natural și suprimarea lui de dragul împlinirii infinite sunt reluate de Adonis și de Aphrodite, de Kastor și Pollux. „Semnificația acestui mit nu e numai transformarea naturii, ci e în genere trecerea de la viață, de la ființarea alternativă, la moarte, la negație și iarăși înălțarea din această negație..."

În sens cuprinzător, orice mit simbolizează, întrucât vrea să sugereze tâlcul mediat și transcendent

al faptului invocat. (Mitul se și pretează oricând modernizării datorită polivalenței sale simbolice, precum în poezia *Arion* în care Pușkin își descrie salvarea de la soarta prietenilor săi decembriști : au fost pe vapor mulți, el le cânta marinarilor, deodată s-a abătut furtuna, au murit cu toții, el singur a fost aruncat pe mal, unde își intonează imnurile de odinioară...) Într-un sens mai limitat, abrupta mitologie religioasă orientală trebuia să favorizeze însă mai mult simbolizarea decât varianta echilibrat-elină, datorită discrepanței relevate de Hegel dintre faptul natural și semnificațiile lui ideale, multe și îndepărtate. Balena lui Iona e de aceea un simbol mai „deschis" decât delfinul lui Arion, cu un mai accentuat grad de transcendență religioasă chiar înlăuntrul imanenței indispensabilă artei. Artistică este însăși povestea cu balena. Ea ne trimite însă către numeroase sensuri și „cifruri" ce se cuvin să fie descifrate. Lăuntricul sugerează înalt-exteriorul. Imaginea se deschide spre idei.

E vorba despre decantarea unei lungi tradiții, cu sensuri enumerate în orice dicționar de simboluri. În Polinezia, în Africa, în Laponia, la indieni și mai ales la arabi, intrarea în pântecele unui monstru, de obicei marin, și ieșirea din tenebre sunt descrise ca rituri de inițiere, legate uneori în mod expres de ideea descinderii în infern și a renașterii ulterioare. Gândirea islamică îi atribuie balenei funcția de susținere a lumii, în rând cu elefantul, crocodilul sau broasca țestoasă. În mahomedanism, balena ocupă un rol în genere important, ca și profetul Iona, personaj atașat astfel celor trei mari religii monoteiste descinse dintr-un spațiu geografic aproximativ comun. Balena simbolizează la arabi individul în centrul căruia figurează inima,

germene al imortalității. A 29-a literă a alfabetului arab, cu valoarea numerică 50, semnifică „peștele", în particular „balena", motiv pentru care numele profetului Iona e dedus de mohamedani din această literă, după cum din ea purcede în Kabbala și ideea unei noi nașteri miraculoase. Un cercetător al misterelor acestei litere leagă de semicircumferința ei, pe rând, dezvoltarea germenului spiritual, emergența ființei din matca sa individuală și din mediul cosmic, concavitatea cavernei inițiatice părăsite, ieșirea lui Iona din pântecul balenei, întoarcerea sa la viață. Un confrate al său, exeget al acelorași sfere simbolice, identifică intrarea lui Iona în balenă cu pătrunderea într-o obscură perioadă intermediară a două stări sau două modalități de existență. Balena reprezintă și ea „palat de nuntă și cavou" : matricea cosmică, germenul imortalității și arca salvatoare, recipientul unei comori ascunse, un dogmatic „ou-simbol" cu „plod" lăuntric, necunoscut și invizibil, matcă a viitoarelor opoziții desfășurate. Masa ovoidală a balenei e comparabilă și ea cu joncțiunea celor două semicercuri ; și ea simbolizează înaltul și adâncul, cerul și pământul, paradisul și infernul, viața și moartea ; și ea îmbină aspectul sumbru, mortificator (de unde și asocierea cu Leviatanul biblic) cu cel luminos, renăscător. Iona moare și învie, se scufundă în tenebre și renaște la lumină nouă, închide o stare și deschide o alta. Funcția balenei e ciclică și restauratoare.

În lectura creștină, prelungind dar și înnoind interpretările vechimii, scufundarea lui Iona în pântecul balenei reprezintă un dublu simbol : al credinciosului aflat la ananghie și al Mântuitorului în moarte. Iona se află la strâmtoare din cauza păcatelor lui ; Iisus — din cauza păcatelor celorlalți.

Neagoe Basarab include printre învățăturile transmise către fiul său Theodosie și pe aceasta : „Ci însă, Iisuse, Doamne Dumnezeul meu cel dulce, pre tine mă nădăjduiesc într-această vreme de nevoe, să mă izbăvești din focul cel nestinsu și din tartarul cel rece, cum ai izbăvit pre Iona din mațele chitului."

Paralelismul simbolisticii iudaice și creștine, precum și similitudinea lor cu mitologia greco-romană, sunt însă deconspirate nu numai prin motivul peștelui de care va fi fost Iona înghițit, ci și prin cel al furtunii premergătoare acestui deznodământ malefic și de bun augur. Iona coborâse în fundul corabiei, se culcase și adormise în timpul furtunii pe mare. Iisus dormea și el în corabie la trecerea lacului Galileii în compania ucenicilor Săi. În somnul lui Iona unii comentatori întrezăresc o conștiință încărcată ; alții sunt de părere că el se crede de-acum în afara oricărei primejdii și adoarme pentru că nu se mai teme de Yahweh. Somnul lui Iisus semnifică evident puritatea Lui blajină și credința Sa netemătoare. Paralelismul cedează ramificării întâmplărilor. „Dar Domnul a ridicat un vânt năprasnic pe mare și o furtună puternică s-a stârnit, încât corabia era gata să se sfărâme." *(Iona,* 1, 4.) „Și s-a pornit o furtună mare de vânt și valurile se prăvăleau peste corabie, încât corabia era aproape să se umple." *(Marcu,* 4, 37.) Furtuna se întețește cât timp marinarii nu se leapădă de Iona. În schimb, Iisus ceartă vântul și potolește marea, după care își dojenește ucenicii pentru a le fi fost frică, pentru a nu fi avut credință.

Intemperiile marine primejduitoare și salvarea corăbierilor constituie un episod îndrăgit al Bibliei,

elaborată de bună seamă de către buni cunoscători ai acestor aventuri. Ambele scripturi fac, și cu aceste prilejuri, transferul de la temeiuri reale către sensuri simbolice : „El a zis și a pornit vânt furtunos și s-au înălțat valurile mării. / Se urcau până la ceruri și se pogorau până în adâncuri, iar sufletul lor întru primejdii încremenea. / Se tulburau și se clătinau ca un om beat și toată priceperea lor a pierit. *(Ps. 106, 25—27.)* Sunt totuși izbăviți de nevoi și scoși la doritul liman. Citâm tot din *Psalmi :* „Altul voind să meargă pe apă și să călătorească prin cumplitele valuri se roagă la un lemn mai șubred decât luntrea care îl poartă." De primejdii numai credința poate să izbăvească, „așa încât cineva, chiar fără să aibă știința corăbierului, să poată porni pe mare", „de aceea oamenii, încredințându-și viața unui lemn de tot slab, trec prin valuri pe o plută și scapă de moarte." „Și fiind tare loviți de furtună, în ziua următoare au aruncat încărcătura. Și a treia zi, cu mâinile lor, au aruncat uneltele corăbiei." Ș. a. m. d.

Naturalul e minuțios descris, dar și încărcat de sensuri supranaturale, precum în cazul invocat de Cicero, caz analog cu al lui Iona, când marinarii deduc violența unei furtuni din cauze tehnice și superioare. S-au căutat interferențe chiar între aventurile lui Iona și întâmplările celebre ale mitologiei elene. Drumul lui Iason, cu argonauții, spre Colhida, în căutarea lânii de aur, și întoarcerea periclitată de Aectes, pornit în urmărirea lor ; povestea prințesei troiene Hesione, legată de o stâncă și devorată de un monstru marin, pe care o eliberează Herakles ; mitul analog al lui Perseus și al Andromedei, inițial prea puțin asemănător cu al lui Iona, dar remodelat, se pare, într-una din variantele sale târzii, sub influența pățaniilor profetu-

lui ; aventura Semiramidei, fiica unei zeițe preschimbată într-un pește care ajunge în cele din urmă la... Ninive și devine acolo... un porumbel, relevând coincidențe tulburătoare cu numele lui Iona și cu orașul încercărilor sale... Toate aceste și multe alte istorii imaginare au prilejuit sublinierea unor asemănări parțiale sau doar presupuse, până la ipoteza de tot fantezistă după care un captiv al ninivitenilor ar fi putut s-o substituie pe Semiramida profetului Iona, iar rezultatul să-l mai amestece, la întoarcerea acasă, și cu Perseus, Andromeda, Hesione ș.a., pentru a plămădi la capătul acestor simbioze cartea atribuită profetului.

Dacă amalgamările din care a apărut această carte rămân incerte, propria ei continuitate milenară poate fi mai ușor reconstituită. Printr-o diviziune a rolurilor, partitura lui Dumnezeu avea să devină de bas, iar a lui Iona, de tenor, în oratoriul lui Giacomo Carissimi din secolul al XVII-lea. Schița lui Rembrandt din muzeul vienez Albertina, *Profetul Iona în fața zidului din Babilon*, înfățișează un bătrân cu barbă, asemănător nu numai profeților închipuiți, ci și portretelor și autoportretelor rembrandtiene, un bătrân care tânjește culcat pe o parte, înconjurat de o natură aridă și în spate cu o porțiune din zidul cetății. Cu predilecție urmașii au explorat episodul furtunii și al balenei ; de la naiva frescă a lui Giotto, prin modernul fragment al lui Michelangelo de pe bolta Capelei Sixtine — până la modern-naivul cântec al lui Armstrong ; sau ca în detaliul mozaicului din Italia, *Scene din viața lui Iona*, ca în tapiseria din Germania, *Iona devorat de către balenă ;* sau ca în cele câteva prelucrări literare la care ne vom opri în continuare.

Revenind la deprecierea comică și grotească a vechii severități, nu putem face apel, în chiar finalul ciclului antic, la un autor mai nimerit pentru exemplificare decât la sofistul raționalist și sceptic Lucian (Lukianos), elinul născut la Samosata, în Siria de Nord, ajuns retor călător prin diverse localități orientale, grecești și italice, apoi slujbaș juridic pe lângă guvernatorul roman al Egiptului, locțiitorul împăratului...

„Ca atare descriu aici aventuri care nu s-au întâmplat vreodată, la care nu am fost vreodată martor și despre care nu m-au învățat alții. Vorbesc despre lucruri care n-au avut niciodată existență și nu puteau s-o aibă, și îi conjur pe cei ce le vor citit să nu le dea nici o crezare." Citâm din „romanul" numit în mod paradoxal de Lucian *Istoria adevărată (Alethes historia);* paradoxal și totuși îndreptățit, întrucât e vorba de un model al reportajelor de călătorie imaginară (și de o satiră literară pe deasupra) în care, cu verva, ușurința și prodigioasa lui fantezie, autorul ne poartă prin mări pline de miracole, prin spații extraterestre, până în Lună și Soare, și prin subpământenele Câmpii Elizee, întreținându-se cu celebrități ale trecutului, cu Homer de pildă, din perspectiva foarte modernă a celui de al II-lea. secol d.H.

In acest șirag de povestiri fantasmagorice și totuși verosimile (întrerupte brusc din pricina pierderii finalului sau pur și simplu pentru că el n-a mai fost scris), e inserată o „dublură" satirică a întâmplării cu Iona, demitizată și cu intenții demistificatoare. Se relatează cum, după un *séjour* pe Lună, călătorii revin pe un ocean mai familiar lor, populat însă

de monștri uriași, printre care o balenă întrecându-i pe ceilalți în imensitate (lungă de cinci sute de mii de „stadii", ceea ce tradus în metri înseamnă o lungime de o sută și cincizeci de ori mai mare). Abia apucă povestitorul să descrie această apariție înfricoșătoare, că și este înghițit de balenă, împreună cu tovarășii săi de drum și cu vas cu tot, fără să fie zdrobiți de dinții ei uriași. Pătrunzând în obscuritatea profunzimilor, călătorii nu văd mai nimic la început, apoi constată că animalul care-i ține în captivitate este atât de mare încât ar putea găzdui un oraș cu zece mii de locuitori. Lângă ei descoperă un munte din lămâile devorate de monstru și o pădure cu multe păsări marine. Mai întâi varsă lacrimi amare, apoi încep să se acomodeze, încing un foc și pregătesc mâncarea din proviziile ce le au cu ei. A doua zi balena își căscă botul și ei zăresc în depărtare munți, cerul, insulele. Cu șapte tovarăși dintre cei mai bravi, reporterul se aventurează în pădure, descoperă un mic templu ridicat în onoarea lui Neptun, mai multe morminte și coloane, un izvor de apă limpede, un câine, un bătrân alături de fiul său. Bătrânul se jeluiește noilor-veniți că, îngropați de viu, ei seamănă acum morților. Și, conducându-i la cabana în care s-a adăpostit, le relatează cum în timpul unei călătorii din Cipru în Italia au fost înghițiți acum 27 de ani, cum din întregul echipaj numai ei doi au scăpat, iar acum își duc zilele cultivând legume, pescuind și culegând fructele pădurii. Din nenorocire mai au și niște vecini neospitalieri, fioroși, barbari, în număr de peste o mie. Povestitorul asistă apoi la lupte crâncene, trăiește un timp în pace, apoi se ivesc alte ființe fantastice, viața în balenă devine insuportabilă. În sfârșit, ei descoperă un mijloc eficient de scăpare : încing un foc

imens, animalul sucombă în arsuri, prizonierii trec cu bine printre fălcile lui, îi aduc o jertfă zeului Neptun și pornesc pe mare către noi aventuri...

Întâmplarea pe care a imaginat-o și a relatat-o Lucian este sceptică în raport cu ceea ce el consideră a fi doar superstiții religioase. În acest raționalism plat, dispare Dumnezeu, dispar misiunea lui Iona, temerea și credința lui, incifrate în psalmul compus potrivit mai vechilor psalmi, dispare întreaga simbolistică religioasă a poveștii, autoritară și umanistă. Lucian păstrează doar aventura, amuzantă în sine și pentru noi. El fantazează detașat de gravitatea profeților și cu intenția de a le zeflemisi. Pântecul de balenă descris e până la urmă identic lumii „din afară", cu păduri, izvoare, câini, cu oameni buni și răi și cu un templu ridicat în cinstea zeului Neptun, căruia i se oferă jertfe și după eliberarea din această destul de liberă captivitate — imaginată cam pe măsura libertăților reale, destul de ciuntite și de stingheritoare, de pe vremea imperiului roman târziu. E programatică intenția de a reduce supranaturalul la natural, fantasticul la dimensiunile obișnuite ale vieții, chiar dacă acestea sunt extinse cantitativ. Deplasărilor „realiste" le corespund accente comice, într-o înfrățire caracteristică epocii și în unison cu mutațiile predilecte de la sublim la umil. Luciditatea e demascatoare la propriu și la figurat, sunt smulse măști înșelător nobile de pe o față comună, chiar hidoasă. Orizontul inițial cuprinzător al mitului e îngustat însă pe parcursul acestor intervenții brutale. Mersul firesc înlocuiește zborul temerar, în concordanță cu trecerea omenirii de la un stadiu „poetic" la altul „prozaic". „Proza vieții" e mai certă și mai limitată decât poezia ei, înfrățită cu mitologia, cu religia.

Lucian are dreptate când socoate adevărate aceste istorii inventate ; dar adevărul lor a ajuns pedestru. Imaginația acestui străbun al baronului Münchausen nu se ridică deasupra unui adevăr mimetic lucid, rațional, zâmbitor, bine dispus și binevoitor, fără iluzii despre prețul omului, aflat de la o vreme în vădită scădere la bursele lui de evaluare.

Zeii greci, s-a spus, au fost răniți în chip tragic încă de Eschil în *Prometeu înlănțuit*, dar abia în dialogurile lui Lucian au murit la modul comic. E aceasta o variație pe tema hegeliană a „despărțirii" de trecut în doi timpi, unul încă grav, altul de-acum voios. Ideea am putea-o confirma prin variate personaje, chiar prin Don Quijote și Tartarin din Tarascon, sau prin Sir John Falstaff din *Henri IV* comparativ tot cu el, denunțat neiertător în *Nevestele vesele din Windsor*. Depinde, totuși, din ce punct al modificărilor comparăm două sau mai multe verigi înlănțuite. Iona pare mai puțin grav decât marii profeți de dinaintea lui ; el redevine serios față de batjocura preferată de Lucian. Acesta ia în derâdere religiile, pe Zeus dar și pe Dumnezeu, în ipostaza iudaică și în cea creștină. Fragmentul citat poate fi citit și ca polemizând cu iudaismul târziu. Față în față cu acest pamflet, Iona își redobândește însă nimbul. Iona s-a răzvrătit împotriva lui Yahweh ; nu ca Prometeu împotriva lui Zeus ; dar cu siguranță nu ca personajele lui Lucian. Precum Iov, „omul revoltat" Iona e un om profund credincios.

Iona (1968), „tragedia în patru tablouri" a literaturii române contemporane, seamănă la prima vedere mai puțin cu originalul biblic decât cu parafraza lui persiflantă de peste secole, deși nu știm dacă Marin Sorescu a consultat pentru piesa sa improvizația lui Lucian, astăzi aproape necunoscută. Împărțirea în patru tablouri ar corespunde celor patru capitole ale textului sacru, dacă acțiunea sinuoasă inițială n-ar fi fost din nou restrânsă la episodul balenei, într-o inedită relecturare ; „din nou", întrucât nici pe Lucian și nici pe mulți alți interpreți nu i-au atras nici antecedentele și nici urmările acestei unice aventuri.

În original întâmplarea cu balena e consemnată la începutul și la sfârșitul celui de al doilea capitol, asemenea unei paranteze faptice în cadrul căreia importă mai cu seamă psalmul mai întins al izbăvirii. Sorescu izolează însă detaliul ; și îl lărgește într-un vast monolog al omului „foarte singur", dedublat în voci antinomice „după cerințele vieții sale interioare și trebuințele scenice". Rezultă un șir de variații pe o temă, ceva în genul unui psalm contemporan. Tonalitatea doar pare ironică, satirică, de continuă zeflemea la adresa lumii și a personajului care din lipsă de interlocutori își face destăinuiri sieși. În batjocura de sine se insinuează tot mai hotărât tristețea, melancolia, suferința. Tragismul irumpe din subtext în text, iese la suprafață, se dilată, se revarsă, fără a-și anihila contraponderea comică. Se încheagă, astfel, o tragedie sfioasă, rușinată, ascunsă printre șotii — amestec agreat de un secol predispus să-și cenzureze și să-și bruieze avânturile sublime sau exclamațiile de durere, suspec-

tate a fi la fel de impudice —, oricum o tragedie, hotărât poetică, temperată prozaic doar din discreția lucidității. La drept vorbind, cam aceasta fusese și mixtura experimentată în povestea inițială despre Iona, foarte veche și destul de târzie, după cum am văzut ; o mixtură în care, dincolo de ghiduși, precumpănise gravitatea, jocul însuși preschimbându-se într-un jos serios, cu un personaj compătimit și de compătimit în postura lui de victimă neputincioasă, maltratată la propriu și la figurat.

Sorescu era îndreptățit astfel să-și intituleze tablourile „tragedie", depășind un scrupul frecvent al unor dramaturgi recenți, care recunosc a nu vedea nici în jurul lor suficiente valori certe și a nu descoperi nici în sinea lor certitudinile necesare : Dürrenmatt, spre exemplu. În termenii secolului nostru, Iona este și judecat și judecător, un om care se spovedește lui însuși, deci fără șansa unei absolviri cât de cât liniștitoare, un sărman exponent al speței sale și totodată o personalitate cu valoare de scop, deși ca mijloc merită a fi deplâns și este deplâns. Ca atare, la cea dea doua privire, Iona al lui Sorescu se situează într-un punct al istoriei literare consonant cu prototipul biblic și la antipodul copiei lui zeflemitoare.

Prin personajul său, autorul însuși își explicitează, de altfel, filiația, discret și cu umor. „Am auzit o poveste cu unul înghițit de un chit", fără a ști exact dacă „acela" a mai ieșit zdravăn la lumină — poate s-a dat înapoi, și-a făcut vânt și a ieșit fluierând — „c-am auzit numai partea asta, a-ntâia, care ne învață clar că poți fi înghițit de un pește". Autorul se face și el a fi auzit doar prima parte a poveștii, mulțumindu-se cu învățătura după care un om se poate trezi pe jumătate mort, ferecat în întuneci-

mea unui pântece sau a unor pântece de peşti, fie ele şi simbolice. Tocmai pentru că simbolurile îi sunt însă deosebit de dragi, el nu poate ca măcar aluziv să nu fi depăşit amintita primă parte a legendei. O dovadă : Iona e pescar, iar cele două personaje mute cu bârnele în spinare care îşi fac apariţia în două rânduri (o dată în interiorul Peştelui II şi o dată în ultimul) sunt tot pescari, care, neîncetat pescuiţi fiind, nu ştiu la rându-le decât să pescuiască, fie şi numai în vis, un crap, un morun, o plătică, o fâţă, dar o balenă nici măcar în vis. Atâţia Sfinţi apostoli au fost pescari ; deşi ni se sugerează enorma distanţă de *acei* profeţi şi apostoli a *acestor* bieţi muritori, distanţă cam de la „veşnica pomenire" la „veşnica mistuire". Altă dovadă : şi acest Iona îşi aseamănă detenţia cu moartea, speră că ieşirea lui va echivala cu o nouă „naştere", se roagă mamei sale — într-unul din pasajele lirice sfâşietoare — să-l mai nască o dată („ne scapă mereu câte ceva din viaţă, de aceea trebuie să ne naştem mereu") ; dar după ce-şi dă seama cât de groase şi de impenetrabile sunt zidurile acestui nou Vavilon, recunoaşte că aduce cu un dumnezeu căruia i-au ieşit toate minunile, şi venirea lui, şi viaţa, şi moartea, o dată ajuns însă aici în mormânt nu mai poate învia, se poticneşte tocmai la înviere şi nu mai are nici glas să le strige credincioşilor : „Oameni buni, învierea se amână !"

Construcţia seamănă cu a unui existenţialist, gravă prin necredinţă şi prin înfrigurata căutare (arghezian) a credinţei, atentă la chinurile omului mai mult asuprit decât revoltat, nu prea încrezătoare nici în fericirea destinului sisific. Precumpăneşte diagnosticul amar al suferinţelor îndurate de omenire şi de către individualităţile ei exemplare.

La început Iona mai stă în gura peștelui, nepăsător, cu năvodul aruncat, zicându-și că marea e bogată, dar și moartea e lungă, că n-are noroc și i s-a sfârșit ecoul, că s-ar putea isca o furtună, că marea nu poți să ți-o schimbi, că bine e să visezi doar pești și mai bine e să visezi marea fără pești, că pescar de nori fiind și tot ai aduce repede potopul. Gura peștelui se închide însă, iar Iona se trezește în „mizeria acvatică" a unui pântece uriaș. „Începe să fie târziu în mine", constată el melancolic ; a fost înghițit de viu sau „de mort", ca cel din povestea neclară cu chitul din care nu știe dacă a mai ieșit — „nu cred, cine-ți mai iese afară, pe vremea asta ?". Îl supără că se respiră atât de greu, dar e bucuros de imprudența temnicerului de a-i fi lăsat cuțitul, cu care ar putea răzbi la libertate. Peștele II îl înghite însă pe primul, nu pe cel mic ca în zicală, dar pe unul oricum mai mic decât el, altminteri oricât ar fi fost de mare. Iona se și simte ca în burta mamei, totuși ar vrea să iasă din chit, c-a mai ieșit dintr-unul, să scape de umezeala asta ca să poată sta toată ziua întins la soare ; drept care taie peretele cu cuțitul, apoi îl zgârie cu unghiile, cu unica unghie în care s-a transformat tot („una puternică, neîmblânzită, ca de la piciorul lui Dumnezeu"), dar din Peștele II (în care uitasem să spunem că era o mică moară de vânt, de care Iona a fost atras ca de un vârtej, ferindu-se tot timpul să nu nimerească între dinții ei de lemn — oare pentru a nu împărtăși soarta lui Don Quijote ? !), deci din Peștele II ajunge în Peștele III, mai încăpător, mai dezolant. Din acest moment începe să se gândească mai puțin la pește, la lume, la tot felul de legături între idei, între lucruri, între subiect și predicat, la cei doi copii ai săi și la soția lui ; numai de mama lui își mai aduce

aminte, care și ea s-a gândit într-o clipă hotărâtoare a vieții la mama ei, și tot așa „până se ajunge la o singură mamă, imensă și bună". Vrea chiar să-i trimită mamei sale un mesaj de naufragiat, dar aruncă scrisoarea pentru ca ea să creadă că feciorul ei e bine sănătos „și nu se teme de singurătate". Ar dori totuși „să treacă Dumnezeu pe aici", dar rămâne numai cu peștii halucinanți din spatele ochilor săi, puii monstrului mare, gata să-l mănânce... Și reapare cu o barbă lungă și ascuțită ca a schivnicilor de pe fresce (sau ca a profeților din imaginația noastră) în spărtura ultimului pește spintecat de el, într-o finală tentativă de evadare. Un timp speră a fi ajuns afară, caută cu privirea marea, vede că e cam pustiu în jur (s-or fi dus oamenii la pescuit), apar din nou Pescarul I și Pescarul II, suprapuși de fapt balenelor aidoma numerotate („de ce întâlnesc mereu aceiași oameni ?") și se dumirește într-un târziu că orizontul e doar „o burtă de pește" și tot ce se poate vedea e „nimic, decât un șir nesfârșit de burți". De aceea nu poate da Iona oamenilor un liniștitor „exemplu de înviere" în această lume clădită din pești rânduiți unul într-altul și în care „trăim și noi cum putem înăuntru". Și se convinge (într-o ultimă identificare cu ilustrul său predecesor) că, prooroc fals cum a fost, n-a știut să ghicească viitorul ; și încearcă atunci să-și prezică măcar trecutul, dar nu poate identifica în ceață nici pe cei care i-au fost bunici și părinți, nici școala și nici poveștile învățate acolo, ci — într-un suprem și deznădăjduit efort — numai numele său propriu. Și cu acest unic punct arhimedic în lume și în raport cu lumea, el se decide să pornească în direcția opusă, căci „totul e invers" : își spintecă burta cu cuțitul, spre a răzbi cumva la lumină...

Dezolantă poveste, într-adevăr, jucăușă la început și apoi din ce în ce mai sumbră ; cu o viziune adecvată întunericului din balenă, singurătății lui Iona și situării sale nu atât dincoace de naștere cât dincolo de moarte. Personajele camusiene au pendulat între a fi solitari și solidari. Balanța înclină de astă dată către solitudinea unui solilocviu aproape solipsist — noroc că destinat nouă, celorlalți —, programatic subliniat și prin tovărășia celor doi beckettieni pescari muți : Iona e singur în toate și pentru totdeauna, fără copii, soție și mamă, fără trecut și viitor, cu unica șansă de a se regăsi în propriile sale adâncuri, în care de asemenea nu prea ne putem încrede ; căci „e greu să fii singur", fără îndoială, dar drumul invers e în fond același drum, cu noi claustrări simbolice, nu macro- ci micro-cosmice, nu suprapuse ci implicate una într-alta, până în străfundul eu-lui spintecat — care eu, dacă-și va uita părinții, lucrurile, ideile și legăturile toate, își va putea din ce în ce mai greu aminti chiar și propriul nume.

La Lucian, spuneam, viața dinlăuntrul balenei seamănă cu viața oamenilor dinafară. Și la Sorescu, balena este corespondentul, tragic de astă dată, al lumii întregi. Privirea personajului e tot mai îndurerată, neîncrezătoare în raza de lumină care să străpungă împărăția întunericului. Iona e omul însuși în jalnica lui trecere prin această vale a plângerii, fără speranța învierii. Filiația s-a inversat : Iona e autenticul Iisus, deoarece este omul care „își face vânt în Dumnezeire, ca leul, la circ, în aureola lui de foc. Dar cade în mijlocul flăcărilor." Creștinismul îndrepta pe Iona prin Mântuitor. Acum totul se reîndreaptă conform cu alcătuirea nedreaptă a lumii : Iisus-Iona nu se poate mântui nici pe sine, darămite pe ceilalți. Înțelept este, pare a ni se su-

gera, să ne recunoaștem în postura acestui Iona cel fără de noroc, înghițit de viu sau de mort, visând pești sau mări fără pești, trecând chinuit dintr-o balenă „reală" într-alta sau dintr-un chit „sufletesc" într-altul, înainte sau înapoi, în sus sau în jos, până la urmă nu contează, căci învierea „se amână" oricum.

Piesa lui Sorescu se situează în filiația pe care ne-am obișnuit s-o numim „existențialistă". O ilustră și problematică filiație, cu multe capcane în drum. Dostoievski și Nietzsche au explorat cu înfrigurare și extaz consecințele însingurării nihiliste în urma „morții lui Dumnezeu". Ce se va întâmpla cu omul stingher, părăsit de oblăduirea Părintească, în care nu mai are încredere și de care nu mai are trebuință, cu omul care cel mult își face vânt în Dumnezeire — ca leul, la circ, în aureola lui de foc, prăbușindu-se în mijlocul flăcărilor —, fiindcă nu mai poate crede în înviere, în nemurire, în mântuire? Dostoievski e sigur că va cădea iremediabil pradă nihilismului imoral și anihilator, dacă nu-și va putea recuceri vechile certitudini religioase. Nietzsche e hotărât să opună mediocrității prozaice și emasculate o poezie viguroasă, virilă, barbară. Camus acceptă cu luciditate năruirea credinței și caută compensarea într-un umanism deznădăjduit, într-un salt — mortal pentru mulți dintre eroii săi — de la destrucție la construcție, de la nihilism la noi imperative etice, de la retragerea solitară la implicarea solidară în boală și moarte, suferință și jertfă, luptă și eroism. Eugen Ionescu caută să mențină și el echilibrul precar dintre laturile opuse, dar înclină vizibil balanța, din ce în ce, spre acel rege muribund care și el uită pe rând toate legăturile logice, filosofice, psihologice, etice și familiale, își uită rudele și chiar numele, fiindcă moartea e singura certitudine și în-

vierea nu va mai avea loc. Iar Beckett parcurge trecerea de la personajele mute din preajma destrămării celor cuvântătoare încă, până la pierderea treptată și de către acestea din urmă a darului de a pricepe sensul cuvintelor și de a le articula, într-un accentuat proces de senilizare, la propriu și la figurat, o senilitate vecină cu mutenia morții... Sorescu nu își împinge parabola atât de departe, dar o înscrie pe aceeași traiectorie. Raționamentul urmat pune în cele din urmă sub semnul întrebării până și utilitatea postulatelor umaniste. Umanismul pesimist are o țesătură ambiguă, programatica supralicitare a pesimismului îi poate însă periclita umanismul. O foarte deschisă și hotărâtă pledoarie pentru om, cum este neîndoielnic cea de față, se poate îngusta până la riscul înecțoșării obiectului ei.

Marin Sorescu a restrâns tematica tragediei sale, comparativ cu a cărții inițiale ; dar el a restrâns, fără voie, și semnificația ei. Un întortocheat calvar în și pentru lume s-a metamorfozat într-unul abstras lumii. Un ghem viclean de contradicții vii s-a chircit într-o abstractă dualitate sufletească ; oarecum monotonă față de polifonia originalului. Autorul (autorii) din vechime a (au) construit o parabolă întru susținerea credinței ; acolo dezbaterea religioasă avea un substrat etic dar și unul istoric. *Cartea lui Iona* sugera presiunea unei istorii viclene și întortocheate asupra omului însingurat și neajutorat. Ce putea să facă Iona, nu atât cel ferecat în pântecul balenei, cât mai ales cel trimis la Ninive, în capcana timpului său istoric ? Cum putea trăi, izbândi sau muri individul confruntat cu o menire a lui mai mult decât doar individuală și înfruntat de ea ? !

La distanță de peste două mii de ani, zidurile Vavilonului sau din Ninive, cetatea reală de odinioară

(zidurile acesteia, înalte de peste o sută de picioare și flancate de o mie și cinci sute de turnuri de două sute de picioare) Sorescu le-a transfigurat în pielea unei balene și apoi în bucata de piele din podul palmei stângi pe care Iona își scrie inutila sa chemare de S.O.S., „Save our souls", „Salvați-ne sufletele". Cum pot fi ele salvate ? Scriind scrisoarea și apoi aruncând-o, trecând dintr-un pântec într-altul și spintecându-ți propria burtă ? Sau reușind să scapi din balenă (Peștele I) pentru a ajunge în orașul Ninive (Peștele II) și a-ți duce până la capăt existența de fals profet într-o lume ostilă (Peștele III) ? Situațiile par identice, dar se deosebesc. În varianta recentă Dumnezeu e pus între paranteze sau apare doar incifrat ca în numele lui Godot. Să fi fost Domnul în varianta veche doar asemenea unui Pescar II fără de vârstă, figurant și mut ? El îl mustră, doar, pe Iona ! Dar istoria, pusă acum de-asemenea între paranteze, a reprezentat forța (oarbă ? necesară ?) care l-a hăituit pe Iona până la Ninive, în cele patruzeci de zile anunțate și în retragerea mâniată la răsăritul cetății. Să fi predispus pe om două milenii dureroase, și acest secol cumplit, la pure tragedii existențiale ? Doar și în spatele omului de acum două milenii s-au aflat alte milenii, nici ele numai miere și ambrozie. Iar acel om a avut motiv să se tânguie, să dispere, să-și dorească moartea. Apoi a pornit totuși pe calea lui, în care multe au ieșit pe dos. Oare toate ? În acea stranie poveste de demult absurdul pare, numai pare să triumfe. Există în ea un sens ascuns, favorabil nu balenelor ci oamenilor, deși nu neapărat fiecărui om în parte. De aceea va fi fost nevoie de câte un alt om, de câte un nou Iona. Eșecurile, batjocoririle nu vor fi împiedicat — constatăm — renașterile.

De vreme ce veni vorba, incidental și nu prea, de Feodor Dostoievski, ne permitem un intermezzo între scrierile anume consacrate lui Iona, despre un roman care aduce vorba de el, incidental și nu prea : *Frații Karamazov*. În capitolul *Din Viața părintelui ieromonah Zosima răposat întru Domnul, întâmplări povestite de el și înfățișate în scris de Alexei Feodorovici Karamazov,* la punctul *b* intitulat *Despre rolul Sfintei Scripturi în viața părintelui Zosima,* vorbind de grăunciorul mic, mic de tot, care, aruncat în sufletul norodului de rând va dăinui până la sfârșit în inima lui, Zosima își argumentează pilda prin câteva exemple : „Vă îndoiți că norodul va putea să înțeleagă ? Încercați atunci să-i citiți mai departe mișcătoarea poveste, atât de duioasă, a preafrumoasei Estere și a trufașei Vasti ; sau minunata istorisire despre proorocul Iona în pântecele chitului."

Ultima constatare, oricât ar fi de entuziastă, nu incită la comentarii. Un alt fragment poate în schimb genera interesante controverse. El este inclus în capitolul *Vedenia lui Ivan Feodorovici. Diavolul,* sub forma unei „legende" relatată lui Ivan în cursul dramaticei lor confruntări de către diavolul exasperant de banal și de ponosit ; lui Ivan, care își aduce doar în final aminte că „anecdota" asta o inventase el însuși la șaptesprezece ani ca elev de liceu și că întreaga, deci, halucinație se dezlănțuie acum în propriul său suflet răvășit.

Dublura sa necurată îi „povestește" prin urmare că ar fi trăit în „evul nostru medieval", al diavolilor, un mare filosof, un gânditor care nega totul, legile, conștiința, credința și mai cu seamă viața de

apoi ; astfel încât după moarte a fost osândit să străbată prin beznă un cvadrilion de kilometri până să i se deschidă porţile raiului. Dar el s-a împotrivit poruncii drastice, deoarece nu vroia să-şi bată picioarele („nu vreau, uite-aşa, din principiu !") şi s-a culcat de-a curmezişul drumului. A zăcut aşa aproape o mie de ani, dar văzând că nimic nu se întâmplă şi că îndărătnicia lui nu impresionează pe nimeni, s-a sculat frumos şi şi-a luat picioarele la spinare. A mers cât avea de mers, a ajuns la ţintă şi — avertizează diavolul — de aici încolo începe adevărata anecdotă : căci după ce porţile raiului i s-au deschis, n-au trecut nici două secunde şi omul a prins a striga sus şi tare că face într-adevăr să umbli nu un cvadrilion, ci un cvadrilion de cvadrilioane şi de un cvadrilion de ori încă pe atât ca să intri în rai. „Într-un cuvânt, a început să cânte »osana«, făcând exces de zel. Ba chiar a exagerat în asemenea hal, încât unii locatari ai raiului, cu mai multă demnitate, în primele zile nici n-au catadicsit să-i dea mâna : prea repede trecuse de partea conservatorilor ! Temperament rusesc, ce să-i faci !"

Ingenioasă anecdotă, care în concepţia lui Dostoievski vizează în mod critic traiectoria efectivă sau posibilă a nihiliştilor timpului său, oameni revoltaţi şi virtuali conservatori, socialişti înfocaţi şi uneori după aceea apărători la fel de categorici ai ordinii, dar care vizează, întrucâtva, şi propria sa traiectorie de la adeptul convingerilor lui Petraşevski şi nonconformistul batjocorit pe eşafod din înalta milă împărătească, până la prietenul lui Pobedonoştev şi educatorul marilor duci în spiritul conformismului deplin faţă de pravoslavismul ţarist. Eroul-antieroul poveştii ne este însă prezentat, la un moment dat, în termeni pentru noi deosebit de sem-

nificativi : „Ia sufletul unui ateu rus luminat și amestecă-l cu sufletul proorocului Iona, care a boscorodit trei zile și trei nopți în pântecele chitului, și ai să-ți dai seama ce fel de om era gânditorul care s-a întins de-a curmezișul drumului."

Iată formula-cheie a legendei, pe lângă care nu putem trece nepăsători. Înainte de a privi prin lupă amestecul diagnosticat, dintre sufletul unui ateu rus luminat și sufletul proorocului Iona, e important de circumscris locul exact în care această caracteristică e introdusă în anecdotă. Momentul este plasat după moartea filosofului, când el află verdictul care-l obligă să străbată un cvadrilion de kilometri și i se opune cu indignare („asta contrazice toate convingerile mele"). Pentru relevarea caracterului său amalgamat este aleasă așadar tocmai secvența răzvrătirii încăpățânate, când el se întinde de-a curmezișul drumului, apogeul negării nihiliste, înainte de a fi readus, în termeni desigur ironici, pe calea cea dreaptă, a convertirii la adevărata credință.

Faptul merită reținut. Mai întâi, pentru că în acest fel formula li se potrivește tuturor nihiliștilor dostoievskieni în faza revoltei lor îndârjite, i se potrivește și lui Ivan, celui din teribila confesiune făcută lui Alioșa la restaurantul „Metropol" și celui din *Vedenia,* continuând să susțină același zguduitor „Nu accept !" din capitolul *Pro și contra.* Iar în al doilea rând, pentru că aceeași formulă ne ferește de o prea tranșantă delimitare a celor două componente de caracter, potrivit criteriului : ateul doar neagă, Iona doar afirmă, ateul se culcă de-a curmezișul drumului, Iona va striga „osana"...

Convertirea personajului anonim Dostoievski o descrie într-un mod batjocoritor. Romanele lui ar putea fi îndeobște socotite ca scrieri apocrife pe

marginea celor sfinte. Ortodox convins, el nu concepe totuşi religia la modul pe deplin canonic. Iar dacă n-ar fi fost constrânsă la concesii tactice, Biserica pravoslavnică ar fi putut să procedeze cu el la fel ca şi cu Tolstoi, marele răzvrătit din sânul ortodoxiei ruse. Se poate replica, nu fără temei, că persiflarea acestei convertiri rămâne pentru Dostoievski o persiflare a superficialităţii mincinoase nihiliste, iar nu a convertirii autentic creştine, pe care el a dorit-o cu ardoare. Romancierul pune diagnosticul unei boli detestate de el, deşi îi resimţise din plin tentaţiile. Revolta i se pare nesinceră şi interesată, pseudoconvertirea — oportunistă şi laşă. Imorale îi apar şi progresismul „copiilor" din anii 40 şi conservatorismul aceloraşi ajunşi în anii 60 „părinţi" ; ca şi nihilismul acelora dintre „tinerii" anilor 60 care la rândul lor vor putea să intoneze peste un timp „osana" în cinstea rânduielilor pământeşti şi cereşti, exagerând fără demnitate şi ruşine. Cam aşa a procedat, de ce n-am recunoaşte-o, Dostoievski însuşi : întâi a negat multe, în rând cu ateiştii ruşi luminaţi, pe urmă a zăcut la ocnă, ca profetul Iona în pântecele chitului, apoi a parcurs nu chiar un cvadrilion de kilometri, dar destul de mulţi, din Siberia înapoi până la Petersburg, oraş în care nici nu ajunsese încă bine când i-a şi trimis ţarului şi miniştrilor săi, de pe drum, scrisori de „osana", făcând atâta exces de zel încât unii dintre colegii săi l-au cam evitat : prea trecuse de partea conservatorilor !

Nu atât gradul de aplicabilitate a anecdotei la destinul lui Ivan Karamazov (sau al lui Rodion Raskolnikov, Ippolit Terentiev, Nikolai Stavroghin, Versilov) şi în parte la însăşi soarta lui Dostoievski interesează însă acum, cât mai ales structura acestei

anecdote prin prisma coeficientului său de relevanţă pentru sufletul proorocului Iona. Posibilitatea amestecării acestuia cu sufletul unui ateu rus luminat, ca şi aceea de a obţine rezultatul printr-un filtru comic, ironic, satiric, de zeflemea, de persiflare, de batjocorire, sunt la fel de importante. Personajul cel mai des invocat de Dostoievski din *Vechiul Testament* a fost aspru lovitul Iov, dar imaginea acestuia n-a fost replămădită vreodată în chip comic, şi cu greu ar fi putut fi. Cât priveşte gradul comic implicat în ipostazele noi ale lui Iisus, precum în comportamentul donquijotesc al prinţului Mâşkin, acesta coincide cu o atitudine binevoitoare, de simpatie, de compasiune, de iubire — potrivită unei epoci în care şi cele mai sublime porniri începeau să îmbrace veşminte groteşti. Sufletul proorocului Iona, în combinaţie cu sufletul ateului rus luminat, este supus însă unui tratament neiertător. Oare numai fiindcă Dostoievski nu-i suferea pe ateii ruşi luminaţi, transferându-şi tocmai de aceea antipatia şi asupra personajului biblic ? sau pentru că, indiferent de această antipatie, sufletul lui Iona putea fi chiar *ab initio* asociat unui suflet luminat, pe jumătate ateu ? !

Ultima întrebare e deosebit de palpitantă. Ea indică şi descifrează ascunsele valenţe moderne ale personajului originar, valenţe sfidând autorităţile sacrosancte ale timpului său. Ori să fi fost ipotetica asociaţie a lui Dostoievski de tot gratuită ? Puţin probabil. Un mare scriitor, care mai era şi un excelent cunoscător al Bibliei, credincios fervent, nu şi-ar fi permis niciodată o asemenea erezie, pe nimic întemeiată. Ipoteza lui pare mai degrabă conformă cu textul biblic „incriminat". Comportamentul lui Iona, atunci când fuge în faţa Domnului şi atunci când se revoltă împotriva deciziilor Lui („Uite-aşa, din principiu !"), atestă îndoiala din sufletul său

„luminat" ; după cum poveștile cu furtuna, cu balena, cu orașul Ninive și cu vrejul comunică prea mult fie cu mai vechi mitologii fie cu istoria, pentru a nu fi suspectate a fi întrucâtva laice. Iona este un dedublat modern, el este un credincios și totodată un revoltat împotriva credinței, măcar la începutul și la sfârșitul cărții. Refuzând porunca Domnului, el seamănă cu personajul care se culcă încăpățânat de-a lungul drumului ; compunând psalmul său de scuză și cinstire, nu după ce porțile raiului i s-au deschis, ci după ce a fost închis în iadul pântecului de balenă (raiul și iadul pot semăna ambele cu viața pământească : nu degeaba își închipuie Svidrigailov existența viitoare ca zăgăzuită într-o magherniță oarecare, un fel de baie țărănească, afumată, cu pânze de păianjen prin colțuri), Iona seamănă cu același personaj în faza sa conservatoare, cu „osana" pe buze ; iar acest comportament supus și ascultător (oportunist ? !) întovărășește drumul său lung, de foarte mulți kilometri, până la Ninive. Deosebirea intervine doar ulterior, vorba diavolului : de aici încolo începe adevărata anecdotă. Dostoievski a uitat sau a vrut să uite că nu numai răzvrătitul poate deveni un conservator, ci acesta, după eșecul conservatorismului său, poate să redevină un mai aprig răzvrătit. Tocmai asta i se întâmplă lui Iona, în final mai supărat pe Stăpânul raiului decât înainte. Sufletul lui Iona se poate deci amesteca și înaintea parcurgerii cvadrilionului de kilometri cu sufletul unui revoltat sceptic, dar mai cu seamă după parcurgerea lor inutilă (pentru el) și după nereușita tentativă de a reintra în grațiile Stăpânului.

O intuiție profundă l-a făcut pe Dostoievski să dea poveștii lui Iona o întorsătură grotescă. Tot Dostoievski știa însă că dincolo de peripețiile lor comice, personajele sale, în sufletul cărora a existat ceva și

dintr-al nefericitului Iona, își pot în cele din urmă reafirma tragismul, au dreptul de a se considera eroi tragici, în ciuda a tot și a toate. Rodion sau Ivan, cei mai caracteristici dintre ei, s-au luat la trântă cu Dumnezeu și — în ciuda erorilor comise — au dovedit și măreția unei revolte eșuate. Mai cu seamă Ivan este exemplar în disocierea sa : el nu atât pe Dumnezeu nu-L acceptă, cât nedreapta lume făurită de El, refuză biletul de intrare în rai cu prețul unor lacrimi de copii nevinovați. Iona tot nu atât de Dumnezeu fuge, cât de acea lume strâmbă în care i se oferă o misiune dinainte compromisă. Nu împotriva lui Dumnezeu cârtește Iona, ci împotriva transformării indivizilor și popoarelor în uneltele Sale. Nesupunerea și răzvrătirea reprezintă un pas spre necredință. Atitudinea lui Iona e caraghioasă și „luminată". Anecdota lui Dostoievski se răstoarnă într-o pledoarie mai degrabă înțelegătoare față de „omul revoltat", cel ce va fi analizat *pro* și *contra* de către dostoievskianul Camus, el însuși un existențialist ateu, de o exemplară moralitate. Istorisirea despre proorocul Iona este într-adevăr „minunată", dar din motive neagreate de către ieromonahul Zosima.

12

Cu bună știință am păstrat pentru final câteva reîncarnări ale lui Iona dominate de spiritul gravității, rareori sau deloc înmuiat de tentația parodierii. Am procedat astfel întrucât viziunile mai mult sau mai puțin grotești, fără a trăda o scriere care din capul locului a tolerat fisuri în sublimitatea ei, au ajuns să accentueze compromisurile până aproape de compromiterea lui Iona ; și întrucât — parcă în susținerea preferințelor, dincolo de grimase, ale per-

sonajului — reîntrupările ce și-au asumat riscul seriozității, riscul tratării măreție și îndurerare, s-au impus printre variantele moderne cele mai adecvate originalului.

Moby-Dick; or, The Whale (1851), *Moby Dick; sau Balena*, romanul american minunat și derutant de la mijlocul secolului trecut nu este, desigur, o variantă propriu-zisă. El debutează printr-un lung șir de „extrase" chitologice, furnizate, cum se precizează cu umor, de către un ajutor de ajutor de bibliotecar. Printre fișele ilustrative e și un citat din *Cartea lui Iona*, „Atunci Dumnezeu dădu poruncă unui pește mare să înghită pe Iona"; situat însă printre multe alte autorități, precum *Facerea*, *Iov*, *Psalmi*, *Isaia*, Plutarh, Pliniu, Lucian, Montaigne, Rabelais, Bacon, Shakespeare, Spenser, Hobbes, Bunyan, Milton, Dryden, Edge, Pope, Goldsmith, Jefferson, Burke, Cuvier, Hawthorne, Cooper, preocupați tot de balene; ca și printre mărturii de călătorie, cântece, amintiri ș.a. Sesizăm, tot astfel, influențele resimțite în *Moby Dick*, sub raport tematic și compozițional, din Shakespeare, Browne, Burton, Sterne, Rabelais; și accentuata influență a Bibliei, îndeosebi a *Vechiului Testament*, în care cea a *Cărții lui Iov* este egală sau superioară ca însemnătate celei a *Cărții lui Iona*. Dincolo de impacturi ori împrumuturi, Melville înaintează însă pe propriul său traseu, e fidel obsesiilor sale, elaborează un univers care-i aparține integral și rămâne, cu tradițiile funcțional implicate cu tot, un roman profund înnoitor.

Numai după precizarea că *Moby Dick* nu este sub nici o formă o reeditare a lui *Iona* sau a lui *Iov*, sau a oricărei alte cărți, și că povestea dementei urmăriri a balenei albe de către căpitanul Ahab și echipajul vasului „Pequod" nu poate fi descifrată prin

prisma unui model anterior și exterior, ne luăm permisiunea să izolăm contactele recognoscibile cu textul care ne preocupă. Redusă la acest unghi limitat și particular, tema e indiscutabilă. Și anume pe două planuri : unul local și ușor localizabil, altul general și simbolic, în acord cu acel simbolism atotinvadator de care, în etapa timpurie a noii literaturi americane, s-au atașat Nathaniel Hawthorne și Herman Melville, spre a-l desăvârși.

„Ziceți-mi Ismael", ni se recomandă povestitorul fictiv al cărții, cu un nume biblic desigur, dar aparținând unui personaj înzestrat cu gândire modernă, iscoditoare, tolerantă, emancipată de teamă, de supunere, chiar de nădejdea în divinitate ; și, recomandându-ni-se, o pornește în direcția portului Nantucket, spre a se îmbarca pe o balenieră. Se oprește la New-Bedford, nimerește în plimbările sale la capela „Vânătorului de balene", o capelă în formă de corabie, cu tribord și babord, precum și enoriași ascultându-și căpitanul, pe părintele Mapple, care le reinterpretează din amvon, în acest al nouălea capitol al romanului, *Predica*, povestea profetului Iona ; de fapt din nou doar prima ei jumătate, cu furtuna și balena, o poveste din care, sub atenta lui îndrumare, marinarii ce se vor avânta în curând pe urmele altor balene să poată trage învățăminte pioase.

Părintele Mapple spune o rugăciune, înalță un imn celui prăbușit în adâncul chitului, citează ultimul verset al primului capitol din cartea profetului, verset care figurează și ca moto al romanului, după care exclamă : „Iubiți camarazi de bord, cartea asta, care nu cuprinde decât patru capitole, este una dintre cele mai subțiri șuvițe din puternica parâmă a Sfintei Scripturi". El îndreaptă astfel atenția au-

ditoriului spre straşnica pildă, mărturisită de Iona însuşi în psalmul său de teamă şi de speranţă : „Ce nobilă e cântarea pe care-o înalţă el din pântecele balenei ! o cântare măreaţă şi furtunoasă ca talazurile mării !“ Învăţăturile acestei cărţi, zice Mapple, ne privesc pe noi toţi, ca nişte păcătoşi ce suntem, şi pe el cu deosebire, în calitate de cârmaci al sufletelor. Iona a păcătuit, şi-a primit grabnic pedeapsa, s-a pocăit şi s-a rugat şi a fost izbăvit. Pe lângă păcatul nesupunerii el a luat asupra lui păcatul fugii de dinaintea lui Dumnezeu : s-a îmbarcat într-o corabie la Iafa sau Iope cum i se spunea altădată, pe coasta Siriei, punctul cel mai răsăritean de pe Marea Mediterană, cu destinaţia Tarsis, cel mai îndepărtat loc din Spania, aşezat la peste două mii de mile spre vest, dincolo de strâmtoarea Gibraltar — „Tarsisul nu putea fi alt oraş decât Cadizul de astăzi ; aceasta e părerea învăţaţilor“. Şi după toate aceste indicaţii geografice lămuritoare pentru oamenii obişnuiţi cu mările, cu milele marine şi cu porturile spre care să se poată orienta, Mapple le descrie, tot pe înţelesul lor şi cu libere modernizări, primirea fugarului ticălos, neîncrederea întemeiată a marinarilor Jack, Joe, Harry, discuţia cu căpitanul care i-a cerut un preţ de trei ori mai mare decât cel obişnuit, spre a-şi risipi îndoielile, somnul lui Iona în mica sa cabină, amănunţit descrisă cu acest prilej, apoi dezlănţuirea furtunii, bănuiala marinarilor, mărturisirea deplină făcută de cel vinovat, care îi şi roagă să-l arunce în mare ca pe „o ancoră“ ; în fine deznodământul după a cărei consumare „balena îşi închide peste el colţii de fildeş, aidoma unor zăvoare albe peste-o temniţă“. Şi, evocând evlavia prizonierului, Mapple îşi avertizează „camarazii de bord“ că nu le dă pe Iona ca exemplu de om care a păcătuit, ci ca exemplu de om care s-a pocăit, şi în primul rând lui

însuși și-l dă ca exemplu, fiindcă dintre toți el este „păcătosul cel mare". Iar pentru a-și grava pilda tălmăcită și mai statornic în memorie, o recapitulează încă o dată, eveniment cu eveniment, până la cea de a doua poruncă dată lui Iona de a porni spre ticăloasa cetate a Ninivei și de a propovădui „Adevărul în fața Minciunii" — fiindcă vai și amar de cel ce nu propovăduiește adevărul sau de cel care, propovăduindu-l altora, este el însuși un fugar dinaintea Domnului!

Acest capitol pe de-a întregul consacrat lui Iona a fost conceput în termeni religioși atât de intransigenți, mergând până la nesocotirea de sine obligatorii în fața poruncilor divine, încât exacerbarea puritan-ascetică i-a răsturnat în mod neașteptat sensul. Contrar celor afirmate anterior, se cuvine să concedem acum că într-o atât de inflexibilă gravitate nu putea să nu se fi infiltrat, tocmai din pricina verticalității țepene prea orgolios afișate, un accent umoristic sau grotesc, de ridicolă naivitate, astfel încât până și discrepanța dintre spiritul totalitar al predicii și situarea ei într-o capelă-corabie, în prezența unor camarazi de bord și cu referiri la meseria familiară lor, pare să aibă aerul unei ușoare parodieri — e de evaluat, dacă în sine, sau în optica mai liberalului Ismael, sau doar pentru noi, cititorii unui veac deprins cu scepticismul... Mapple îl are în vedere nu atât pe Iona, cât pe enoriașii săi și pe sine însuși, oameni reali care nicidecum nu se pot nesocoti pe sine, nu pot urma fidel porunci prea autoritare, au porniri și interese pământene, și se surprind mereu în postura respectivului păcătos. Demonstrația privește viața de toate zilele a acestor neînfricați vânători de balene, obișnuiți să îndure, sub un cer străin, setea, foamea și colții dușmanului.

„Predica" părintelui Mapple, unica paralelă locală și localizabilă a romanului cu străvechea carte, reactualizează o aspră dogmatică teologală dintr-o perspectivă realistă. Iona devine camarad de bord cu Jack, Joe, Harry, adică un marinar oarecare pe balenierele secolului al XIX-lea, înfrățit și cu Mapple, cel care tânjește de dorul absolutului și e supus tentațiilor lumești, predicatorul modern dedublat, suferind, sfâșiat, omul pocăit și omul păcătos, profetul-timonier care se împotrivește dorinței de a se sustrage propovăduirii unor adevăruri neplăcute și visează probabil nu umilința întemnițării într-o balenă ci răpunerea în semn de răzbunare a însăși temutei balene albe...

Iona nu-și mai are loc în mitologia înfruntării simbolice — veșnică, dârză, neîmpăcată, pe viață și pe moarte — dintre Ahab și Moby Dick. Motivele biblice impregnează însă romanul cu o constanță și o intensitate rar întâlnite în arta pragmaticului veac al XIX-lea. „Și a săvârșit Ahab, fiul lui Omri, fapte rele înaintea Domnului, mai mult decât toți cei ce au fost înaintea lui" (III *Regi*, 16, 30), fiindcă nu i-a fost de ajuns să cadă numai în păcatele regelui Ieroboam, ci a început să slujească lui Baal și să i se închine, ridicându-i un jertfelnic în Samaria și făcând o dumbrăvioară și pentru Astarte, încât „și-a pierdut sufletul său" (16, 33), iar când a murit și a fost dus și înmormântat, și carul lui spălat în iazul Samariei, „câinii i-au lins sângele lui Ahab, și desfrânatele s-au scăldat în spălătura acelui sânge..." (22, 37.) Din acest prototip descinde noul personaj de roman, transfigurat însă tocmai într-un simbol al urii neîmpăcate împotriva răului. Motive obscure au făcut ca în lume să se fi întronat răul, iar dacă Creatorul nu vrea să-l stârpească, atunci măcar acest

bătrân bolnav și cu un picior înlocuit din osul adversarului sau teribil trebuie să-i dorească anihilarea, cu o hotărâre monomaniacă. Moby Dick e un adversar al cărui principal prototip este tot biblic, și anume leviatanul penultimului capitol din *Cartea lui Iov*, descris cu lux de amănunte vii, dar ca un „împărat peste toate fiarele sălbatice" (41, 34), ca un balaur cu care nu-i chip ca omul să facă „legământ". „Vei putea tu să-i găurești pielea cu săgeți și capul cu cârligul pescăresc ?" (41, 7.) „Cine a deschis vreodată porțile gurii lui ? Zimții lui sunt îngrozitori !" (41, 14.) „De măreția lui se tem și valurile ; valurile mării se dau înapoi din fața lui." (41, 25.) „Să-l atingi cu sabia nu folosești nimic ; nici cu lancea, nici cu săgeata, nici cu toporul." (41, 26.) „El lasă în urmă o dâră luminoasă și adâncul pare un cap cu plete albe." (41, 32.)

Ahab ar trebui să știe toate astea, să cunoască arhetipul balenei albe și propriul său arhetip, fiindu-i limpede că variantele târzii nu pot sparge tiparele prestabilite, ci le pot doar modula, că înfrângerea lui de către leviatanul reîntrupat este inevitabilă, să-și amintească poate chiar îngăduința dată „dracului mincinos să fie în gura tuturor proorocilor acestora ai tăi", întru pierderea celui ce se cuvenea pierdut. Melville îngrămădește rând pe rând argumentele menite să-l întoarcă din drumul său damnat, construiește îndeosebi acel conflict memorabil cu adjunctul său Starbuck, care încearcă zadarnic dar tenace să-l abată de la deznodământul iminent... până când dementa încăpățânare a căpitanului, urmărind o aceeași unică menire în lume, aceea de a elibera lumea de maleficul Moby Dick, îl convinge, îl constrânge, îl supune și pe adjunct hipnoticei aderiuni la cauza dinainte pierdută a comandantului său.

Ahab cunoaşte riscurile aventurii sale. Le cunoaşte raţional, le-ar putea până la capăt pătrunde dacă s-ar lăsa în voia raţiunii. Refuză să i se supună însă acesteia, se încredinţează instinctelor, afectelor, dorinţelor, voinţei şi, prin ele, urii fără de limite împotriva balenei în care vede simbolul viciilor abătute asupra întregii planete. Ahab e însetat de răzbunare, o simte pe deplin justificată, asanatoare, salvatoare, dispus fiind de dragul ei să dea frâu liber pornirilor sale satanice, să pactizeze la nevoie cu însuşi necuratul.

Literatura secolului trecut, filiaţia ei romantică, a răsturnat tabelul valoric tradiţional, a acordat adesea întâietate personajului titanic, demonic, satanic, luciferic, faustic, rezervându-i lui Dumnezeu un rol nu o dată pasiv, conservator, regresiv. Dacă lucrurile s-ar fi desfăşurat potrivit cu reprezentările marinarilor credincioşi şi cumpătaţi, cadrul ştiut s-ar fi păstrat neschimbat, vânătoarea s-ar fi limitat la balenele obişnuite şi „Pequod" s-ar fi întors la timpul prevăzut acasă, încărcat cu uleiul necesar unei vieţi tihnite, pentru ca apoi s-o pornească în alte călătorii, nu scutite de neşanse dar conforme oricum cu sacra şi pământeana ordine a lucrurilor. Ahab nu acceptă această calmă desfăşurare a vieţii, micul ei ciclu filistin (sau acceptă tocmai marele ei ciclu mitic !), din simplul motiv că atunci Moby Dick ar brăzda în continuare în voie şi de nimeni tulburat oceanele, şi ar culege în drumul său noi şi noi victime. Ceea ce Ahab refuză de fapt, şi nici nu poate să nu refuze, este acea ordine statornică a universului în care, graţie tainicei Voinţe divine, i se asigură un loc privilegiat tocmai ucigaşului, călăului, celui care la propriu şi la figurat e un neom. El refuză predestinarea în care este implicat şi răul, încearcă s-o renege, s-o răstoarne, s-o anihileze pe temeiul

propriei sale voințe libere și neîngrădite. Ahab prevestește, în această privință, pe Ivan Karamazov. El nu acceptă lumea absurd întocmită de Dumnezeu, ceea ce duce la ruperea alianței cu Dumnezeu. Și îl mai prevestește pe Ivan prin neputința de a găsi vreo cale de ieșire din această nebună și înnebunitoare stare de lucruri, în afara tentativei de a opune răului înrăirea, de a se mântui de ucigași prin crimă. Avea temei Camus să-i alăture și pe Ahab și pe Ivan oamenilor revoltați, moderni ca structură, metafizicieni fără credință ca patos.

Pe Melville l-a obsedat raportul „triunghiular" om-Dumnezeu-rău. Predestinarea a tot și toate să însemne oare și predestinarea răului ? Reformatul nemulțumit de credința reformată se zbătea să priceapă relația obscură dintre o Voință divină obligatorie și voința umană liberă. Dacă lumea este fals întocmită, se mai cuvine oare să te supui necondiționat Celui care a întocmit-o astfel ? Nu-i este dat individului dreptul să se răzvrătească după voia inimii lui ? Și este oare această rebeliune de tot liberă sau e tot predestinată ? Iar în cazul din urmă n-ar fi tot Dumnezeu răspunzător pentru sfidarea lui Dumnezeu ? răspunzător pentru distrugerea ordinii de El stabilită și pentru distrugerea celui care a cutezat să o distrugă ? răspunzător și pentru negare și pentru eșecul negării ? !

Acum însă nu aceste interogații încâlcite ale unei dogmatice teologii protestante ne interesează, ci implicarea predicii lui Mapple în istoria rebeliunii lui Ahab ; deși se cuvine reținută și evidența după care revolta împotriva întruchipării răului implică revolta predestinării și deci împotriva lui Dumnezeu, Cel din anumite curente protestante. Legătura dintre predicatorul smerit și căpitanul rebel nu ne

poate scăpa, chiar dacă ea nu este direct mărturisită. Dacă n-ar exista această legătură, întreg capitolul despre capela „Vânătorului de balene" ar fi gratuit. Până și numele capelei intonează însă un viitor laitmotiv al romanului, iar Moby Dick va descinde astfel nu numai din leviatanul *Cărții lui Iov* ci și din balena *Cărții lui Iona*. Domnul a născocit doar și balena trimisă întru pedepsirea omului nesupus. La un nivel simbolic mai înalt decât cel de caracter sau temperamental, acest om nesupus, Ahab, s-ar putea recunoaște, ca atare, în acel om nesupus, Iona. Ahab reactivează cazul lui Iona într-o ipostază mai dârză și mai temerară, fără compromisuri și conformisme. Prin refuzul său de a urma porunca divină și prin tentativa sa de fugă, Iona a vrut și el să se sustragă predestinării și să demonstreze o individualitate capabilă de opțiuni libere. Ar fi putut și el să știe, rațional și-a și dat probabil seama, că rebeliunea nu are sorți de izbândă. Instinctiv s-a răzvrătit totuși. Mai mult : și Iona a dorit să se opună în felul său răului, măcar să i se sustragă, n-a vrut să participe la proliferarea lui, bănuind că atât reușita cât și nereușita misiunii sale vor duce la înmulțirea victimelor, dintre care multe inocente, fie din rândul ninivitenilor, fie dintr-al iudeilor. Dacă decizia Domnului de a nu pedepsi orașul Ninive își avea temeiul în argumentul celor o sută douăzeci de mii de copii și al unui mare număr de dobitoace de asemenea nevinovate, atunci clarvăzătorul Iona se putea la rândul său pe drept cuvânt întreba, de ce li se va permite asirienilor, lăsați cu dărnicie în viață chiar prin intermediul misiunii sale, să ucidă o mulțime de alte dobitoace și să târască în robie o mulțime de alți copii neputincioși în a deosebi dreapta de stânga lor ?!

Personajele lui Dostoievski, Ivan Karamazov cu deosebire, au cutezat să răstoarne în mod spectaculos argumentul invocat de Dumnezeu în ultimul verset al *Cărții lui Iona* și să se ridice mânioși împotriva acelei lumi a lui Dumnezeu în care li se permite unor părinți dementi sau moșieri bestiali să chinuiască copii nevinovați, fără putința de a deosebi binele și răul, nepricepuți în cuvântul îndreptării, de vreme ce sunt prunci și hrăniți cu lapte... Mârțoaga ucisă în bătăi în visul lui Raskolnikov și chinul copiilor în relatarea lui Ivan către Aleoșa — iată temeiul fizic al revoltei lor metafizice. Credinciosul Aleoșa, bunul și smeritul mezin Karamazov, e obligat de logica implacabilă a fratelui său mai mare să dorească și el, până la urmă, uciderea călăilor. Cum să nu fi râvnit la uciderea ucigașului leviatan căpitanul Ahab, cel dur și lipsit de smerenie ? Iar dacă mai liberalul Iona nu s-a gândit la așa ceva decât târziu și pentru niniviteni, cum să nu fi încercat el anterior să evite măcar participarea la o misiune incomodă și periculoasă, preferând să ajungă mai degrabă victimă decât călău ? Mai blând decât urmașii săi imaginari, el n-a pus un foc mare în pântecele balenei, ca în varianta lui Lucian, pentru a ieși în fine la lumină ; și, ca în aceea a lui Sorescu, nu a încercat să-și taie cu cuțitul sau cu unghiile un drum de evadare ori măcar o fereastră mică prin care să zărească lumea de-afară...

Orice s-ar spune, și în destinul lui Iona e implicată revolta, de la cea lașă și blândă până la cea curajoasă și frenetică. Melville nu-l aprobă necondiționat pe Ahab dar, ca și Starbuck, trece din ce în ce mai hotărât de partea lui ; de partea omului temerar care nu-și îndoaie genunchii în fața nici unei pre-

destinări și care nu acceptă să-și nesocotească, resemnat, propria sa voință liberă ; omul care nu vrea să fie înghițit de balene în timp ce înalță psalmi de supunere ; omul care, și când va fi înfrânt și legat de dușmanul său pe vecie și târât în largul oceanelor răscolite, va fi recunoscut de departe de către semeni, asemenea unui steag al dârzeniei și al neîmpăcării.

13

Alături de acele moderne reinterpretări ale *Cărții lui Iona* în care, pornindu-se de la un fragment al ei, de regulă povestea chitului, se ajunge la o construcție sensibil deosebită de original, integral datorată noului autor, alături de folosirea numai a câte unui motiv arhetipal, extinsă într-o viziune inedită și variată potrivit cu vorba lui Molière „je prends mon bien où je le trouve" — în secolul al XX-lea a mai fost alcătuit un poem, singular după știința noastră, în care poetul a purces la efectiva repovestire detaliată a vechii istorisiri, episod cu episod, deși urmărea scopul de a-și mărturisi zbaterile și căutările generate de timpul său. A apărut astfel o efectivă dublură, perfect mulată pe original și lipsită de orice slugărnicie, care parcurge toate încercările abătute asupra lui Iona, dar cu un accent îndreptățit pe deznodământul lor.

Titlul este același, *Cartea lui Iona*. E un edificiu epic publicat în revista ungară „Nyugat" („Occidentul"), pe primele douăsprezece file ale numărului din septembrie 1938 și căruia autorul, poetul Babits Mihály, i-a mai adăugat în 1939 un epilog liric, mărturisit și accentuat autobiografic, intitulat *Ruga lui Iona*. Poemul e scris în iambi de cinci, șase

și jumătate sau chiar șapte și jumătate de picioare, cu rime împerecheate, într-un limbaj când modern când arhaizat, alternează procedee ironice și detalii fruste cu pasaje avântate ori atingând retorica unei ode. Ne este cu neputință măcar să sugerăm subtilitățile de limbă și de stil ale acestui produs târziu, de fapt final și concluziv, din opera autorului. La capătul unui drum lung și sinuos, la răspântia dintre o boală grea și moartea iminentă, Babits se confesează și își face bilanțul, întrebându-se dacă nu a comis erori și dacă va mai avea răgazul să le răscumpere. Ne vom restrânge numai la țesătura tematică vizibilă și lesne generalizabilă ca idee, spre a surprinde cel puțin modificările acestei variante contemporane comparativ cu prototipul antic, spre a pătrunde sensul unei viziuni fidele și infidele originalului, precum și măsura detașării sale de alte prelucrări ale poveștii.

Prima parte se mai conformează cărții inițiale, în spirit și adesea în literă, pe urmele celebrei tălmăciri ungare a Sfintei Scripturi datorate protestantului Károli Gáspár, pe care catolicul Babits Mihály nu se sfiește să o urmeze totuși. Iona fuge, așadar, de poruncă, deoarece urăște destinul de profet și se teme de oraș, ar dori să evadeze într-un deșert sau într-o pădure părăsită, unde să fie liniște, pace și unde să se simtă ocrotit ; fuge de Dumnezeu ca hoțul de călău, se îmbarcă la Iafa spre Tarsis, Domnul trimite însă vânt mare și înalță valuri asemănătoare zidurilor unui nou Ninive ; marinarii aruncă totul în apă, aproape înnebunesc de groază până nu-i vine cărmaciului în minte să-l supună pe Iona unui interogatoriu dur, presărat cu vorbe marinărești fără perdea ; Iona se destăinuie smerit, opt brațe vânjoase îl saltă peste bord ca nu cumva corabia să se scufunde din pricina lui — căci grele

sunt plumbul și piatra, dar mai greu e sufletul apăsat de un tainic păcat —, marea se calmează și marinarii sleiți sunt bucuroși să-i promită, ușuratic, ofrande Domnului...

E însumat cam tot ce știam din original, plus detalii palpabile relatate pe un ton direct. Aceleași modificări ne întâmpină și în a doua parte a poemului, care descrie detențiunea din pântecul balenei, în termeni arhaizanți dar și cu specificarea exactă și destul de brutală a mediului impropriu. Descindem în adâncul putred și pestilențial, într-o întunecime sărată, murdară, umedă și cu aer insuficient, descrise în batjocură și serios, parodiat și grav. Mesajul pe care prizonierul îl adresează Supremului său temnicer, într-o manieră nu prea smerită, ci reamintindu-i inseparabilitatea lor, necesară amândurora și făcându-i să sufere pe ambii, instituie o relație inedită între Păstor și dulăul Lui. Peștele îl chinuie pe Iona, Iona chinuie peștele, într-un raport local de reciprocitate, care e extrapolat și asupra Stăpânului de neconceput fără slugă, după cum nici sluga nu ar putea fi imaginată fără Stăpân. Acesta e și motivul dualității lui Iona, smerit și neînduplecat, dispus să se roage și să și denunțe, întrucât nu numai el se ascunsese de Dumnezeu ci și Dumnezeu se ascunsese de el, fără ca vreunuia să-i fi fost dat până la urmă să evadeze din fața celuilalt ; drept care vine ziua a patra și balena îl varsă pe Iona la mal, împroșcându-l cu sânge, cu grăsime și cu fiere.

O întorsătură cu adevărat nouă ne așteaptă abia în a treia parte a poemului. Potrivit obligației ce i-a fost reamintită, de a prooroci sfârșitul Ninivei, Iona ajunge acum în orașul pe ale cărui drumuri întortocheate nimeni nu găsește ieșirea în mai puțin de trei zile, ajunge și începe să predice : în prima

zi, negustorilor dintr-o piață în formă de stea, dar negustorii îl iau în derâdere și continuă să mănânce, să se certe, să se înșele; în cea de a doua zi, actorilor și mimilor nerușinați, dintr-o altă piață, unde femeile se adună în jurul lui, îi adulmecă mirosul de pește, înfricoșate și totodată atrase de sufletul său bărbătesc, aspru și întunecat; ca în cea de a treia zi, în tovărășia acestor femei, să se îndrepte către palatul regal, unde era așteptat, să fie introdus într-o sală încăpătoare în care zăceau leneș mai-marii imperiului — robii servindu-i, slugile goale dansând în fața lor sau ucigându-se întru a lor desfătare — și să fie așezat în vârful unei coloane pentru a-și ține în voie discursurile și a prezice sfârșitul lumii. Atât de nemilos batjocorit, Iona îl blestemă atunci pe rege și curtea, femeile și palatul, actorii și mimii, negustorii și meseriașii, întregul oraș damnat și imoral, și o ia la goană printre sculpturi, de-a lungul unor săli, coridoare, grădini, trecând înot un lac, coborând pe burlane și grilaje, în fugă pe străzi, peste bastioane și pe lângă ziduri, până afară din cetate, în suflet cu o singură viziune teribilă : din Ninive nu va mai rămâne piatră peste piatră. Și retrăgându-se în pustiu, se obligă să postească și să se roage până când, fatidicele patruzeci de zile o dată scurse, cerul se va înroși de flăcări, pământul se va cutremura și turnurile cetății se vor prăbuși, nimicindu-i pe toți ninivitenii, tați și mame, fii și fiice, frați și surori, după cum nimicitu-s-a întreaga familie a lui Ieroboam. Și, în așteptarea sfârșitului groaznic, el i se destăinuie Domnului : într-adevăr nu voise să-i îndeplinească porunca, dar, iată, a fost constrâns să predice și să proorocească, fiindcă (urmează două rânduri des citate în literatura maghiară) al păcătosului complice fi-va mutul, iar fratele se cade

pentru frate să dea seamă. Şi se jeluieşte Stăpânului că sluga i-a fost batjocorită în chip nemilos, că verbul şi adevărul s-au dovedit a fi arme slabe, şi că el, Iona, iubitorul de pace, a ajuns profetul luptei şi al distrugerii ; şi îl conjură pe Dumnezeu să distrugă oraşul, să extermine neamul pervertit şi toate generaţiile înrăite, fiindcă nici dreptatea şi nici pacea nu se vor instaura până când flăcările orgolioasei cetăţi nu vor fi atins cerul. Dar trece o săptămână, trec două, trei, patru, cinci, trece ultima zi a sorocului, dimineaţa, amiaza şi seara — şi nici o singură casă din Ninive nu cade pradă focului !

Schimbarea de principiu operată de Babits în această penultimă parte a poemului său — pe lângă descrierea mult mai detaliată şi mai plastică a oraşului — constă în neconvertirea imediată a ninivitenilor în urma predicii lui Iona. Cei care îl ascultă, îl iau, dimpotrivă, în derâdere, se amuză pe seama lui, îl batjocoresc ca pe un tâlcuitor smintit şi vizionar absurd, bun doar să-i distreze pe cei obosiţi de treburile cotidiene sau să-i amuze pe cei obişnuiţi cu trândăvia. Ridicolul în care eşuează misiunea lui Iona este verosimil din punct de vedere istoric, apropiat destinului multor predicatori şi prezicători din acea vreme, neluaţi nici ei în serios ; ceea ce justifică furia oarbă a lui Iona, transformat subit dintr-un fugar speriat şi un adept al vieţii tihnite, al unor soluţii paşnice, într-un neînduplecat adversar, însetat de sânge ninivitan ; şi accentuează dramatismul deznodământului, încă nebănuit de profet, ca şi postura lui concomitent groaznică şi jalnică, chinuită şi caraghioasă.

În partea a patra care încheie poemul, Dumnezeu observă cu satisfacţie că acel drept cuvânt al lui Iona începe în fine să dea rod în câte un suflet mai

temător, de aceea Se decide să amâne răzbunarea, să aştepte. Timpul îi stă oricum la dispoziţie şi secolele îi sunt slugi. Şi se gândeşte că Iona va pieri, dar în locul lui veni-va altul, altă slugă care să-l îndeplinească vrerea. Iona nu cunoaşte însă acest gând înţelept, impută Domnului în termeni drastici că a fost constrâns la minciună, iar mincinoşi s-au dovedit astfel şi calendarul şi însuşi Dumnezeu. Urmează episodul cu vrejul, care la Babits ia chipul unui dovleac cu frunză mare şi protectoare, Iona se bucură de umbra răcoroasă, dar dovleacul se usucă şi Dumnezeu îşi mustră supusul în termenii parabolei ştiute ; cu deosebirea că îi zugrăveşte iarăşi în detaliu şi în culori vii oraşul de care I s-a făcut milă, secolele care au transformat această cetate într-o miraculoasă carte cu imagini a istoriei, îi laudă epocile de glorie şi sutele de mii de suflete care au locuit-o, s-au bucurat de binefacerile ei şi au şi păcătuit totodată, nu incape nici o îndoială — dar cine să despartă cu exactitate cele făptuite de dreapta şi de stânga lor ? Robului nu-i rămâne decât să predice, Stăpânul va acţiona în schimb, potrivit unei diviziuni a menirilor de El decisă. Nu trăiesc etern nici Ninive, nici dovleacul, nici Iona, în locul lor apar alte oraşe, alte plante şi noi oameni, căci în gura Domnului acelaşi lucru înseamnă patruzeci de zile, patruzeci de ani sau de o mie de ori pe atât. Şi, sub povara acestei învăţături mult mai desfăşurate decât în Scriptură, cel dojenit îşi pierde glasul iar oraşul continuă să-şi depene zilele întrucâtva mai darnic decât nădăjduise Iona...

În cadrul continuităţii acceptate, tonalitatea şi mesajul se schimbă, aşadar, cu deosebire în a doua jumătate a poemului. Babits a intuit insuficienţa sanselor de reinterpretare pe care i le putea oferi

episodul cu balena, comparativ cu misiunea la Ninive și eșecul ei, și a canalizat darul său de poet-gânditor cu precădere către scenele din urmă. El l-a constrâns mai întâi pe Iona la un deosebit de dureros eșec în cetate, l-a întărâtat, l-a împins spre atitudini războinice, i-a potențat astfel tragedia finală. În confruntarea deschisă de după neîmplinirea profeției și de după pilda cu dovleacul, el și l-a imaginat pe Cel puternic ca explicându-i cu francheță celui slab motivele pentru care a amânat răzbunarea și pentru care nu are de fapt nici o importanță dacă lui Iona îi răsplătește supunerea cu greu obținută sau dacă îi hărăzește batjocura și rușinea : contează doar veșnicia, ansamblul universului, devenirea atotcuprinzătoare, față de care nu contează nici dovleacul, nici Iona și nici orașul, oricum însă mai mult un oraș cu sute de mii de suflete și cu bogății trudnic adunate decât orgoliul unui singur slujbaș care ține morțiș să i se răsplătească devotamentul și să i se împlinească întocmai profeția.

A fost emisă ipoteza că Babits se judecă în poemul său pe sine însuși, pentru ezitările lui, pentru neacceptarea la timp a unor grele dar necesare misiuni pe vremi de restriște, pentru iluzia retragerii pașnice pe tărâmuri poetice neangajante. Iona, care fuge dinaintea tăvălugului istoriei, apoi o acceptă dar își dă seama de insuficiența cuvântului comparativ cu fapta, iar în final recunoaște cu amărăciune imposibilitatea concordanței dintre realități crude și idealurile legitime ale omenirii suferinde, ar fi ca atare un *alter ego* al poetului. Ne-am afla în fața unei dureroase confesiuni autobiografice, pledând nevoia angajării împotriva inumanității. Un biograf al lui Babits întregește acest diagnostic prin identificarea unui „mesaj dual" : poetul s-a convins de nevoia de a susține adevărul fără a se izola de epoca

în care trăiește, dar tot el sesizează eventuala degradare a acestei cerințe, prin supralicitare, în opusul ei, la fel de nedrept și inuman ; în ambele concomitente gânduri, și în dreptatea lui Iona și în temperarea ei, s-ar releva un tăiș antitotalitar, vestejind prin accentul din urmă și dogmatismul rigid.

Poemul este neîndoielnic implântat în dramaticele căutări intelectuale de la sfârșitul anilor treizeci, premergători celei de a doua conflagrații mondiale. Cu luciditate amară e recunoscută evidența — dar într-un limbaj nediscursiv și intraductibil — că poeții nu mai pot rămâne *„au dessus de la melée"*, ei trebuie să accepte grele misiuni, poate și profeții riscante, chiar dacă soarta cetății o va hotărî nu cuvântul lor, ci faptele semenilor lor, sau și cuvântul și fapta ; iar riscul de a nu fi ascultați, urmați și confirmați nu îi dezleagă de obligația participării...

Nu degeaba tace Iona în final, după ce pătrunde vicleana logică a istoriei, în care lui i-a fost rezervat un rol limitat și supus erorii : prin tăcere el încuviințează dreptatea nedreptății la care a fost supus. *Ruga lui Iona*, cutremurătorul epilog liric de numai 26 de rânduri, în care autorul se identifică de astă dată fățiș cu personajul, îl conjură de aceea pe Stăpân să-i mai permită încă o dată celui bolnav și pe cale de a fi definitiv înghițit de gura unei mai întunecate balene, să reia de la capăt știuta aventură : să coboare în adâncul viu, întunecat, surd și tierbinte al suferințelor, nu pentru trei zile, ci pentru trei luni, trei ani sau pentru trei secole ; să i se permită așadar ca la capătul vieții să-și regăsească vechea voce și să-și ordoneze cuvintele într-o ordine perfectă ; să poată spune astfel tot ce mai are

de spus, cu neînfricare și cât mai viguros cu putință, și să nu obosească din zori și până-n noapte sau până când puterile cerești și ninivitene îl vor lăsa să cuvânte și să nu moară...

Această ultimă răsturnare spectaculoasă a învățăturii lui Iona a fost din vreme pregătită, dar ni se dezvăluie pe deplin doar acum. Muritor, năpăstuit, fricos și victimă, Iona își asumă în fine destinul cu demnitate, se arată pregătit și dornic de a intra în serviciul lui „trebuie-să-fie", conștient că va putea fi nedreptățit sau chiar zdrobit. Alt Sisif într-o altă interpretare decât cea camusiană, Iona vrea să fie fericit în nefericire și, de va fi cu putință, conștient de utilitatea jertfei sale. Fără a fi atotputernic, cuvântul are și el un sens superior, el nu schimbă din temelii cursul istoriei, dar îl influențează puțin câte puțin, iar urmările — fie și neînsemnate — justifică adevărul cu temeritate rostit.

O poveste considerată îndeobște ca fiind deprimantă ia astfel o neașteptată turnură stenică. Babits și-l imaginează în final pe Iona ca știind dinainte tot ce i se va întâmpla și acceptând cu toate acestea sau tocmai din acest motiv să joace un rol activ în schimbări. Dar nu cunoscuse oare din capul locului și acel prim Iona deznodământul aventurii sale și oare nu acceptase și el să-l pregătească din răsputeri ?!

Babits nu laicizează ostentativ un text religios. El păstrează multe din naivitățile gândirii arhaice, suplimentându-le printr-o rafinată limbă biblică proprie, în a cărei modelare a excelat alături de varianta confratelui său protestant, Ady Endre. Dezbaterea purtată privește însă în mod neîndoielnic lumea aceasta a noastră, cu încercările și bolile ei,

cu misiunile și înfrângerile ei, cu înaintarea ei în ciuda opreliștilor. Voința divină răsfrânge legități istorice de ansamblu și perspective umane cuprinzătoare. Prin mijlocirea lui Iona, slujitor mărunt și înșelat, își croiește un drum sinuos legea. Umanizată, ea înlocuiește predestinarea. Libertatea, voința individuală, alegerea conștientă nu se mai răzvrătesc împotriva legii, ca și cazul lui Ahab. Tragedia însăși e acceptată cu demnitate.

Babits reabilitează un alt soi de „trebuie-să-fie". Și îl reabilitează pe Iona, care și el „trebuie-să-fie", anume pentru ca istoria să se umanizeze. Conștiința menirii înnobilează suferința și îi împrumută omului verticalitate. Dintr-un posibil Sisif fericit în nefericire, Iona ajunge un virtual Prometeu demn în suferință !

14

Convinși în a fi epuizat cele mai importante variații literare ulterioare textului originar, am dat peste un comentariu oarecum lateral, datorat însă unuia dintre cei mai mari artiști ai cuvântului ; și care confirmă unghiul de vedere pozitivat, umanist și nu autoritar, asupra lui Iona. Anterioară întreprinderii lui Babits cu o bună jumătate de secol, o inserăm totuși în acest punct al relatării, nu numai pentru că un fragment publicistic nu are cum concura un poem desfășurat pe această temă, dar și fiindcă o formulare mai tezistă are darul de a rotunji o demonstrație în plan poetic prin forța împrejurărilor mai voalată, ca și calitatea de a pregăti o încheiere care nici ea nu mai poate fi amânată...

...și cum spuneam, printre multiplele scrieri autobiografice despre „cotitura", „ruptura", „convertirea" produse în viziunea lui Lev Tolstoi și despre trecerea lui corespunzătoare pe noile poziții tolstoist-moralizatoare, am dat peste studiul filosofic și teologic *În ce constă credința mea?*, scris în anul 1883, ca prelungind și întregind celebra sa *Spovedanie*, spre a reconfirma criza spirituală despărțitoare între cele două jumătăți ale vieții sale creatoare. În acest studiu se găsește și un fragment explicativ privitor la Iona, important și pentru Iona dar mai cu seamă pentru Tolstoi însuși, având în vedere motivele care l-au făcut să se identifice de astă dată în mod expres și programatic cu poetul din vechime.

Lev Nikolaevici polemizează cu „eroarea" potrivit căreia „omului îi este mai ușor să se îndepărteze de lume decât să se supună ispitelor ei", eroare de mult cunoscută dar împotriva căreia a fost de fapt „scrisă povestea despre proorocul Iona..." „Gândul poveștii este același de la început și până la sfârșit: proorocul Iona vrea să fie drept de unul singur și să se îndepărteze de oamenii pervertiți. Dar Dumnezeu îi arată că el e un prooroc, că este nevoie de el doar în măsura în care cunoaște adevărul și ca să transmită acest adevăr oamenilor rătăciți, motiv pentru care trebuie să nu fugă de oamenii rătăciți ci să trăiască laolaltă cu ei." Greșeala lui Iona, insistă Tolstoi, constă în a dori „să fie de unul singur înțelept și bun", motiv pentru care i se întâmplă întâmplarea cu „dovleacul", sensul parabolei fiind astfel rezumat: „cunoașterea adevărului de către tine numai de aceea a fost necesară ca s-o predai celor ce n-au avut-o". Iisus a cunoscut, a îndrăgit și a înnoit această parabolă atunci când, supus tentației, a fost dus de diavol în pustiu, dar și-a înfrânt

tentația și s-a întors în Galileea, a revenit din pustiu printre oameni, fără să-i dispreţuiască pentru păcatele lor și învățându-i adevărul. Viața fericită nu poate însemna altceva decât firească legătură cu natura, munca permanentă și îndeosebi munca fizică, viața de familie, „comuniunea liberă și iubitoare cu toți oamenii cei mai diferiți din lume", „sănătatea și moartea nedureroasă". Urmează o concluzie subliniată de autor : *„Omul nu trăiește pentru ca alții să lucreze pentru el, ci pentru a lucra el însuși pentru alții. Cine va trudi, acela va fi hrănit."* După care, potrivit cu titlul studiului, Tolstoi enumeră principiile credinței sale, în formulări debutând, de fiecare dată, cu „Eu cred că..." Printre aceste recapitulări ale convingerilor sale se află și următoarea : „Eu cred că eu sunt Ninive față de ceilalți Iona, de la care am aflat și aflu adevărul, dar și că sunt Iona față de ceilalți niniviteni, cărora eu trebuie să le comunic adevărul..."

Ideea misiunii necesare, întrucât este folositoare oamenilor, vieții lor și sensului acestei vieți, devine laitmotivul remarcabilei meditații. Pe Tolstoi nu-l interesează nici episodul precedent cu balena și nici cel următor cu vrejul uscat, decât în măsura în care ele se pot raporta la predica ninivitană, iar această predică îl interesează numai în măsura în care evidențiază imperativul slujirii celorlalți oameni de către insul altminteri răzleţit. Demnă de reținut în această viziune conștient și consecvent „îndreptată" (cu o dreptate tintind în sinuozități și contorsionări proprii) este absența aproape totală a suferințelor îndurate de Iona : ele nu sunt consemnate, ci doar presupuse în rostul lor practic, asemenea unui preţ evident și evident util, neizolabil de întregul sens

uman. Numai cineva excesiv concentrat asupra propriei persoane i-ar deplânge eșecurile ; chinul ar trece în prim-plan numai la un egocentric. Tolstoi se simte însă din ce în ce mai neînsemnat comparativ cu obști și popoare, de aceea nici o înfrângere *în sine* nu are cum să-i rețină atenția, decât în măsura în care aceasta corespunde unei victorii *pentru alții*. Tolstoi îl dojenește pe Iona și se dojenește pe sine pentru un egocentrism nu până la capăt extirpat din comportament. El visează o mult mai categorică decât la Babits slujire a legilor morale de către eul slab, trecător; perisabil.

Eticocentrismul tolstoian, din ce în ce mai antiestetic, este de esență religioasă. Legea morală se interferează și în cele din urmă se confundă cu absolutul sacru, revelat de Dumnezeu. Tolstoi trebuia să se întoarcă la mitul lui Iona, ca slujitor răzvrătit și umil al Stăpânului abstract, nevăzut, impalpabil. Obsesia ultimelor sale decenii de căutări devine în mult mai mare măsură Dumnezeu-Tatăl decât Hristos-Fiul, Cel care l-a dominat pe marele său confrate și rival Dostoievski. Răsturnând parcă schemele în contrariul lor, teluricul Tolstoi se angajează în căutarea sacralității abstracte, pe câtă vreme spiritualul Dostoievski a fost atras de pământeana Întrupare a sacrului...

Pilda proorocului din vechime începe să planeze asupra dramaticelor confruntări tolstoiene din ultimele decenii, deși pentru identificarea lor nu era obligatorie programatica identificare cu Iona. Descendența „ultimului" Tolstoi din slova aspră și umană, viguroasă și antinomică a *Cărții lui Iona* fusese pe deplin clară cu mult înaintea confirmării ei explicite, care nu a făcut decât să centreze ansamblul pe un element al său pe deplin relevant.

Într-adevăr, întreaga activitate personală și obștească, publicistică și literară a aceluia care și prin vârstă și prin înfățișare și prin atitudini era pe cale să semene surprinzător cu proorocii *Vechiului Testament*, și care era încredințat că proorocirile lui vor trebui și vor putea salva lumea de păcatele ei (convingere dreaptă și nedreaptă, reală și iluzorie ca în cazul multor profeți și profeții mai vechi și mai noi), întreaga această mult lăudată și mult hulită activitate se înscrie în cercul de foc al pildei lui Iona. Mărturisește doar și Tolstoi, cu o smerenie și o supărare concomitent crescânde, cum a vrut el multă vreme să scape de obligațiile pe care le simțea de neocolit, pe care și le-a asumat după aceea, pentru a ajunge martorul neconvertirii ninivitenilor epocii sale și al nepedepsirii lor în ciuda păcatelor care le apăsau sau ar fi trebuit să le apese sufletul, precum și martorul propriei sale pedepsiri, în ciuda tentativelor de a se elibera de păcat.

Fugii lui Iona de la începutul misiunii îi corespunde, ca o tainică rimă, fuga lui Tolstoi de la sfârșitul ei, fuga de familie, de o situație îmbelșugată și tocmai de aceea insuportabilă, de o societate coruptă din temelii ; îi corespunde și i se opune, pentru că această fugă, suspectată de dușmani ca drum spre deșert, a fost concepută ca o fugă din deșert, înapoi în lume, la oameni, de dragul oamenilor, pentru slujirea celor umiliți și obidiți, supuși altor suferințe. Cercul s-a închis prin această fugă din Iasnaia Poliana, o artă decantată din viață s-a întors la o viață împlinită asemenea unei opere de artă.

Tolstoi ne apare ca noul Iona, chinuit și fericit că se poate chinui, nu în zadar ci de dragul celorlalți. El a cunoscut și adâncul chitului și înșelăciunile noilor cetăți, a fost înșelat în așteptări, și-a

continuat drumul în ciuda neșanselor, a vrut să facă binele până la capăt și cu tenacitate. Tolstoi este, într-adevăr, și cetatea asediată și asediatorul cetății, cuvântul dreptății și dreptatea cuvântului. A cuvântului și a faptei : în mica gară Astahovo și în drumul ultim, de readucere a osemintelor sale la Iasnaia Poliana, străjuit de mujicii neștiutori de carte dar suficient de înțelepți pentru a întui frățietatea cu el, întru Domnul și întru râvnita dreptate pământeană, omenirea își lua rămas bun de la încă un rob al ei, pre numele său Iona...

15

După un veac în bună măsură „pozitiv", i-a fost dat acestui al douăzecelea secol să reactualizeze miturile străvechi cu o stăruință doar aparent inactuală. Să fie vorba numai de punctarea unei actualități firești pe care omul nu suficient de gospodar cu bunurile sale trudnic acumulate fusese pe cale s-o nesocotească de dragul altor treburi mai stringente ? sau să fi atins această nesocotire uneori limitele unei efective discontinuități care nu putea să nu reclame acțiuni compensatoare, acțiuni în măsură să-i reamintească omului uituc originea și menirea lui ? Sunt cumva rememorările mitologic-religioase, inclusiv în și prin artă, opuse îndeletnicirilor fie practice, fie tehnic-științifice acut contemporane ? ori opoziția e certă numai la un prim nivel de aproximare, dincolo de care se deconspiră nesperate consonanțe adânci ?!

Faptul rămâne oricum fapt și până să i se lămurească motivele : printre cei mai contemporani dintre contemporanii noștri se insinuează predecesori

fără de care nu ne mai imaginăm muncile noastre diurne și cărora le cerem sfat în orele de grea cumpănă : Oedip, cel neînfricat în descoperirea unui adevăr care nu poate să nu-l ruineze ; Antigona, fiica lui, care îl însoțește pe drumurile pribegiei și care apoi își asumă toate urmările încălcării unei legi trecătoare, de dragul alteia gravate adânc în cutele conștiinței ; Sisif, supus în Infern caznei perpetue, de a împinge o stâncă uriașă în vârful unui munte ; Prometeu, cel cu ficatul zilnic devorat de vultur și pe care nu ne pierdem nădejdea că Herakles a ajuns într-adevăr să-l elibereze în drumul său spre Grădina Hesperidelor...

Zeus sau interpușii lui sunt prezenți în mai toate aceste legende. Fără tirani cu greu puteau fi imaginați titani ca Prometeu, sau fii și fiice de regi — muritori de excepție — ca Sisif și Antigona ; ori chiar muritori de rând... ca Iona. Distanța dintre extreme e maximală în cazul din urmă : Stăpânul s-a înălțat în atotputernicul Dumnezeu, sluga a descrescut într-un om obișnuit. Nici zeu, nici semizeu, nici rege sau odraslă de rege ; până la urmă nici măcar profet sau, oricum, într-alt fel profet decât s-ar fi cuvenit. Miturile grecești conservă spiritul elitar al cetății. Iona, în schimb, e un „ales" contradictoriu. Starea lui e paradoxală, teza urmărită se răstoarnă în clip spectaculos : *ales* poate fi numit acela care știe că nimeni *nu* poate fi *ales* și-i învață și pe ceilalți că doar această recunoaștere îi conferă omului un statut drept și nemistificat. Marea cucerire obținută de și prin Iona pare a fi un mod democratic de a fi privit omul și de a se considera omul însuși, la antipodul aristocratismului orgolios al stăpânitorilor lui presupus absoluți. Iona este firesc, îl vedem, îl simțim, ni-l închipuim sim-

plu în reușitele și nereușitele lui. Dumnezeu nu trebuie să fie nici văzut, nici simțit, nici închipuit, El este — și atât. Sesizează asta și Iona, în timp ce noi îl regândim ca pe un contemporan de-al nostru...

Tiranul tiranizează, așadar, chiar absent fiind sau tocmai printr-o absență pe care i-o recunoaștem obligatorie. Prezent e singur omul — omul singur ! Ne intrigă faptul de a nu fi aflat dacă avusese soție și copii, cine îi fuseseră părinții, cum arătase orașul în care se născuse și pe care îl părăsise, dacă prietenii îl conduseseră până la marginile lui ; sau poate nu avusese nici un prieten și, până la profeție și frica de profeție, trăise de tot retras și de tot neînsemnat, de nimeni și de nimic însemnat adică, asemenea unui preatimpuriu personaj gogolian dintr-un târg prăfuit de odinioară, la care nu se uitase nici o femeie din cercurile mai de vază ale orășelului și de care nu se atașase nici un amic dintre meseriași, funcționari sau negustori — cu toate că ne dăm perfect de bine seama de inutilitatea oricăruia dintre aceste detalii suplimentare : povestea este perfectă așa cum ne este relatată, în puținele cuvinte cărora nu le lipsește nimic și nu avem ce le mai adăuga.

Oricât ar părea Iona de singur și stingher, destinul lui nu este identic cu al lui Sisif. De aceea Iona nu a servit, sau a servit numai contrar datelor lui inițiale, drept prototip pentru o viziune existențială. Aceasta și pentru că temeiul povestirii e Iona, dar rostul ei este *menirea* lui Iona : individualitatea are o funcție supraindividuală. Existențialistă povestea ar deveni fără orașul Ninive, fără de care ea pierde însă esențialul. Contează nu un om în sine, ci un om pentru nenumărați oameni ;

pentru popoare întregi, pe care vrea să le înțeleagă și să le călăuzească. Contează nu viața ci tâlcul ei, mai bine zis viața cu tâlcul ei. Un tâlc parcă egocentric la început și refractar egoismului în cele din urmă.

Pe parcursul desfășurării și a datelor inițiale și a posterității lor, istoria parabolei s-a convertit în parabola istoriei. Acel univers „sans maître" care, în interpretarea lui Camus, nu i se pare totuși lui Sisif „ni stérile, ni futile", este un univers depopulat; de Dumnezeu, dar și de istorie. Ni se spune că „fidelitatea superioară" a lui Sisif neagă zeii și ridică stâncile. Nu ni se spune, nu se recunoaște că ea neagă și oamenii dimprejur! Tocmai din acest motiv reapare însă judecata lui „totul este bine", împrumutată nihiliștilor dostoievskieni, care o asociază cu judecata lui „totul e permis". Sisif poate fi imaginat „fericit" doar într-o lume fără zei și fără oameni; chiar dacă nu se sinucide, precum Kirillov, care fusese fericit tocmai sinucigându-se.

Iona nu este fericit. Și nici prin gând nu-i trece că sinuciderea ar fi unica problemă filosofică serioasă cu adevărat. „Și acum, Doamne, ia-mi sufletul meu, căci este mai bine să mor decât să fiu viu!" este o cu totul altă problemă. Iona e „supărat de moarte", mâniat, disperat; dar lui nu i se ia viața, și nici el nu și-o poate lua. Iona este mai greu încercat. Va trăi cu încăpățânarea celor care caută un sens și după ce l-au pierdut definitiv.

E trist să împingi spre vârf o stâncă uriașă pentru o nimica toată — faptul de a fi dat în vileag răpirea Aiginei de către Zeus. Cazna depășește cu mult vina, numai un stăpânitor absurd putea inventa o pedeapsă publică atât de nemăsurată pentru o galanterie obișnuită în intimitatea zeilor. Să

presari țărână peste trupul neînsuflețit al fratelui tău, încălcând porunca tiranului Creon, este un act mai grav, aparent din aceeași sferă a relațiilor îngust-familiale, dar cu o semnificație care le depășește mult și pentru care Antigona continuă să ne fie exemplu de moralitate. Și pilduitoare în nedreptatea ei rămâne pedepsirea lui Prometeu care, zice-se, nu s-ar fi mulțumit să dea oamenilor focul, ci ar fi plămădit el însuși oamenii din humă, însuflețindu-i cu ajutorul focului — act de nesăbuită concurență cu zeii care-și arogaseră în exclusivitate privilegiul creației.

Pe Iona îl putem situa pe o scară paralelă celei care duce de la Sisif la Prometeu, nu chiar pe o treaptă de mijloc, ci mai aproape de ultima decât de cea dintâi. Deosebirea constă în faptul că în locurile și timpurile în care fusese el modelat (nu chiar din humă, dar cu un foc al imaginației neîndoielnic sacru), a fost redus la dimensiunile unui obișnuit om între oameni, cam bicisnic, cam temător, cam nesigur în opțiuni. Măreață se păstra lumea, Ninive de pildă, cu care îi era lui Iona dat să se măsoare. Cât de puternic trebuie să fi fost acest om slab pentru a înfrunta un oraș cu șase sute de mii de suflete ? pentru ca măcar să încerce a-l înfrunta și pentru ca apoi să încerce a-și privi înfrângerea în față și a-i supraviețui ? Măreția dimprejur și de deasupra nu avea cum să nu-i fi impregnat sufletul, până la cele mai temătoare și adânci cute ale lui. Lupta între un om și lume, lumea protejată de Dumnezeu, era profund inegală ; dar mai era și dreaptă, întrucât omul aparținea lumii și lui Dumnezeu...

În cartea inițială a lui Iona ca și în completările și versiunile ei de mai târziu, lumea e perceptibilă

în multiple planuri : apă, aer, pământ și foc, plante și pești, țări și orașe cu supuși și sus-puși, cu bărbați, femei și dobitoace, cu binele și răul care se înfruntă și își schimbă locul, trecutul și viitorul care se lămuresc reciproc, cugetul, cuvântul și fapta, frica și neînfricarea, împlinirile și prăbușirile, răzvrătirile și răzbunările, crimele și pedepsele, istoriile mici și istoriile mari care nu se pot pricepe unele fără celelalte.

Și toate laolaltă nu se pot pricepe fără acel grăunte nesemnificativ al universului, din care însă cresc toate, tâlcuitorul universal, care este omul viu, de fiecare dată câte un alt om viu, de astă dată întâmplător Iona, întâmplător și conform cu logica legii.

Un om străbătând mări, deșerturi și întortocheatele ulițe ale orașului, apoi secole și milenii, în căutarea adevărului de care are neapărată nevoie, fără pătrunderea căruia nu-și poate da sufletul. *„Mai bine este să trăiesc decât să mor !“*, ar putea fi tainica lui mărturisire finală, la antipodul celei rostite într-un moment al descumpănirii. De aceea nici nu-și scoate ochii, îngrozit de faptele săvârșite. Vrea să vadă departe. Și nici nu e de presupus să fi îmbătrânit prea mult. E de o vârstă potrivită, cu vârsta omenirii potrivită. Nu crede nici că totul e bine, nici că totul e rău. Știe sigur că nimănui nu-i este totul permis. Știe că sunt oameni dincolo de stânci. Îi caută, le povestește ce i s-a întâmplat și află de la ei ce li s-a întâmplat lor. Știe să se facă ascultat ; știe să asculte. Povestea e aceeași și mereu alta. Urmează-și în voie calea...

1973

POSTFAȚĂ

Veacul se precipită către sfârșitul său — în ciuda prevestirilor apocaliptice, doar al său — sub semnul *crizelor morale*. Întregul secol se vădește a fi fost dezacordat ori sfâșiat. Încheierea nu i-a adus nici ca îmbunarea. La noi, speranțele cele mai euforice de acum trei ani, naive ca întotdeauna, au sucombat în urât. Viața nu ne mai e insuportabilă — doar dizgrațioasă. Această lipsă de grație unii o laudă ca pe un soi de purgatoriu, o „etapă de tranziție" din infern în paradis. Până una-alta ne perpelim însă în aceste stări de *trecere*, de la o așteptare la alta, sau din viață în moarte. Neputându-ne imagina palpabil alte tărâmuri și alte desfășurări decât cele ce ne-au fost hărăzite, fiecăruia în parte, reînvățăm suferința ca pe o experiență capitală — nu știm încă, pentru ce...

Oricum ar fi, crizele morale nasc *gânduri despre moralitate*. Chiar dacă răul pare la un moment dat mai degrabă urât, nu-ți vine să transferi eticul în estetic, spre a nu dilua gravitatea în joc. O atitudine oleacă jucăușă nu strică

totuși. În lipsa ei am putea cădea pradă unei excesive seriozități, vecină cu morga și cu dogma. Timpul și locul în care vieţuim ne obligă să ne întoarcem spre ceea ce a fost numit, cam emfatic, „condiția umană", dar ne și solicită s-o filtrăm, visător, prin obișnuințele noastre literare. Rezultă o combinație între mai nou și mai vechi din propriile mele dibuiri : între etică și estetică.

Am sugerat această amalgamare de la chiar „genul" întreprinderii proiectate, cu insolita lui ridicare la plural. *Moralități* însumează, pe de o parte, variante de moralitate ; pe de altă parte, însă, trimite la acele opere dramatice medievale de inspirație religioasă și cu intenție didactică, punând în scenă lupta între bine și rău, virtuți și vicii, grația divină și omul păcătos. Astfel de alegorii au fost reactualizate, serios ori parodic, și de către autori contemporani. Nefiind om de teatru, mă mulţumesc cu o sugestie asupra unui mic coeficient spectacular ; atât cât să readucă dezbaterea etică în perimetrul „înscenărilor" morale libere, jucăușe...

Pentru un european, doar Biblia putea fi punct de pornire. Ea a însumat textele noastre de căpătâi. Ea a rămas sursa noastră religioasă și artistică totodată. E imposibil de tranșat disputa între aceste apartenențe. Fiecare credință afirmată poate să le și nege pe celelalte. Cultul poate fi mai important dar mai restrictiv decât cultura. Indiscutabilă e intrinseca lor moralitate ; ca și sursa morală a spiritualității europene. Acest unghi de vedere asupra Bibliei, știut și deseori uitat, fărâmițat, acoperit de alte atașamente, este unghiul de vedere care m-a solicitat și pe care am încercat să-l activez, în perspectiva *facerii* umanității înseși, prin moralitatea ei definitorie. Ea, moralitatea umanității, a fost clădită și cu ajutorul altor scrieri, credințe, personaje, dintre care am evocat câteva la începutul și la sfârșitul eseului, spre a închide ca într-o paranteză restul — esențialul : moralitatea iudeo-creștină, care i-a

modelat și îi va modela în chip decisiv pe oameni, și nu doar în stricta lor calitate de iudei și de creștini.

Izvoare biblice inaugurează ciclul Moralități. În intenție, el va cuprinde mai multe cărți, despre care nu mă încumet deocamdată să spun mare lucru, nu din superstiție ci pentru că singur timpul va decide cât din proiecte și chiar din elaborările în curs voi reuși să închei. Motivele-laitmotivele „moralităților" vor cuprinde vârstele individuale și „vârstele" istoriei, utopiile și degradarea lor, răul personalizat și bâjbâielile recente de comportament, iluziile, eșecurile și încăpățânările autorului însuși...

Cert deocamdată este prezentul volum, cu adaos cu tot. Alegerea lui Iona e povestea omului ales și constrâns să aleagă. Eseul a apărut exact cu 20 de ani în urmă ; ca prin minune, deoarece trecuseră doar doi ani de la faimoasele-funestele „teze din iulie", care nu prevesteau șansa tipăririi unui comentariu biblic ; și totuși el a fost publicat, datorită bunăvoinței Editurii „Cartea Românească" și a redactorului de carte Alexandru Paleologu.

Dacă voi avea răgazul și energia necesare, voi aduce și alte scrieri anterioare la o formă definitivă. De ce am început tocmai cu aceasta ? Nu numai din pricina dimensiunilor ei reduse și nici doar din cauza tirajului ei modest pentru acele vremuri (2 500 ex.), care au făcut-o curând uitată ; ci pentru că face corp comun cu actualul text, îl completează în sensurile mai înainte amintite. De „moralități", în ambele accepțiuni, a fost acolo vorba. În plus, în textul vechi esteticul domina eticul ; în cel nou, cu care se deschide volumul, eticul prevalează asupra esteticului. E și acesta, poate, un semn al modificărilor cerute și de vârstele individului, și de etapele istoriei.

În raport cu acel eseu vechi, am simțit nevoia doar a unor retușuri neesențiale. Am renunțat la două capitole mai generale privitoare la *Cartea* și la povestirile ei înțelepte, care, fără a fi plătit un tribut greu conjuncturii, sunt

astăzi superflue. Am îndreptat alte câteva pasaje și formulări, obligate întrucâtva să ascundă îndărătul dimensiunii mitice pe aceea propriu-zis religioasă — mereu sugerată, totuși. Am mai eliminat și câteva referiri la autorități în planul dat nu de primă mărime. Am operat simplificări de exprimare. Am renunțat la titlurile de capitole, tot în favoarea numerotării lor (în mai multe dar mai succinte capitole decât în textul de bază). Ușor scurtat și pe alocuri modificat, eseul a rămas de fapt același, ca atare am și reținut datarea lui inițială.

Autorul ar fi interesat de orice lectură comparativă a celor două texte despărțite între ele de două decenii. Cine știe dacă prezumtivul cititor binevoitor — de va fi fiind — nu va descoperi și apropierile depărtărilor ? !...

12 iulie 1993

SUMAR

IZVOARE BIBLICE . 5

ALEGEREA LNI IONA . 141

Postfață 241

Lector : IORDAN DATCU
Tehnoredactor : VASILE CIUCĂ

Tiparul executat sub comanda nr. 21
Imprimeria „Flaret", str. Fabrica de chibrituri nr. 9—11, București — ROMÂNIA

Scanare și prelucrare digitală

de

Anonim

și

CAT Graur

Antwerpen 2026